74

L:-321

Borrower's No.	Issue Date	Borrower's No.	Issue Date

نخستین کتاب ازمجموعهٔ خودآموزها ـ رشتهٔ فلسفه : حکمت مشّاء

مقاصد الفلاسفه

از

حجت‌الاسلام ابو حامد امام محمد غزالی

مترجم:

دکتر محمد خزائلی

دیماه ۱۳۳۸ هـ . ش .

مرکز فروش :

سازمان چاپ وانتشارات امیر کبیر ـ تهران

چاپخانه موسوی

بسم الله الرّحمن الرّحیم

مقدمهٔ مترجم

این ناچیز همواره درمقام آنست که درراه تأمین سعادت هم میهنان خود خدماتی انجام دهد و بر اثر مطالعاتی که راجع باین هدف کردم چنین تشخیص دادم که فکر ورزیده وهمت والا ومجاهدات معقول واقناع حس حقیقت جوئی ووحدت طلبی ارکان چهارگانهٔ سعادتند چه اگر افراد وجوامع، فکری توانا داشته باشند در حل هیچ مشکلی فرونخواهند ماند واگر از علو نظر وسعهٔ صدر بهره مند باشند بنیان زندگانی فردی واجتماعی را بر عشق وفداکاری استوار خواهند ساخت وبصفا ویکرنگی وتعاون وهمکاری خواهند پرداخت و بجای آنکه جاهلانه غرور ونخوت در دماغ پرورند در افق پهناور جهان دانش بانظر اعجاب خواهند نگریست وآنگاه باعظمت وبزرگواری راه فروتنی خواهند سپرد و هرگاه حقیقت زندگی را در مجاهده و کوشش جستجو کنند وبفعالیت و کوششهای خود با رهبری عقل دور بین نظام بخشند بیگمان دامان توفیق وپیروزی را آسان بدست خواهند آورد. ازاینها که بگذریم آدمی باید خواه ناخواه بندای فطرت خویش جواب گوید و بمنظور جوابگوئی باین ندا باید در جستجوی آن بر آید که در پس پردهٔ رنگارنگ ظواهر چه چیزی نهفته است؟ وآن ناموس کلی که برهمهٔ ظواهر جهان حکمفرماست کدام است؟.

بدون شك آنگاه که نهال فطرت انسانی اززلال حقیقت ووحدت سیراب گردد از آن سه شاخهٔ برومند پندار پاك و گفتار نغز ورفتار نیك خواهد رست که هر کدام مظهری

از مظاهر حقیقت‌خواهی و وحدت‌طلبی خواهد بود و ثمرهٔ قطعی الحصول این شاخه‌ها آسایش دل و آرامش وجدان است. برای بدست آوردن چهار رکن سعادت همکاری سه عامل لازم مینماید: یکی دین، تا هدف و خط مشی زندگانی را بانظامی که عقل و دل بر آن همداستان باشند اداره کند. دیگر حکمت که خرد را نیرو بخشد و همت را والا و سینه را منشرح سازد و وحدت دستگاه هستی را بما بشناساند. سوم ادبیات که پرورانندهٔ عواطف واحساسات عالیهٔ آدمی است.

بر مبنای این اندیشه‌ها که خود بآن معتقد بودم خواستم بقدر بضاعت خویش درهریك از این راهها گامی چند بردارم. درقسمت فلسفه چون اذهان بامنطق ارسطو و حکمت مشاء بیشتر آشناست بهتر دیدم که این رشته از حکمت را بر رشته های دیگر مقدم دارم و کتاب مقاصد الفلاسفه تألیف حجت الاسلام[1] ابوحامد امام محمد غزالی برای ایفای این مقصود، مناسب بنظر رسید مخصوصاً چون خود فلسفه را باخواندن این کتاب آغاز کرده و همواره مجذوب فصاحت وروانی وسادگی عبارات آن بودم واز همان اوان آرزو داشتم که روزی ترجمهٔ این کتاب در دسترس همهٔ تشنگان حقیقت قرار گیرد تا آنکه درسال حاضر فراغی دست داد و بفضل الهی توفیق ترجمهٔ آن بنده را حاصل گردید و اینك ثمرهٔ آن آرزو و این توفیق از نظر نقاد مردمی والاهمت میگذرد (آفرین بر نظر پاك خطاپوشان باد).

کتاب مقاصد الفلاسفه خود ترجمهٔ دانشنامهٔ علائی است لکن غزالی گاهگاه ترتیب مطالب را پیش و پس کرده تا فهم آنها آسانتر گردد وجابجا، باجمال وتفصیل دست زده تا مقاصد فیلسوفان روشنتر بیان شود. مترجم نیز باستاد بزرگوار اقتدا جسته ودر ترجمه، همان روش را بکار داشته و ضمناً کتاب مقاصد الفلاسفه را بامتن دانشنامهٔ علائی مطابقت داده است.

۱- چون در شیوهٔ خط معمول امروز، نصرت‌الله و نعمت‌الله و آیت‌الله و نظائر آن با «تاء» کشیده نوشته میشود ازاین رو حجت‌الاسلام نیز با «تاء» کشیده نوشته شد، چه این کلمات هرچند ترکیب عربی دارند فارسی گونه شده‌اند والبته درجمله های عربی باید با «تاء» مربوط بقلم آیند

معتقدم که مطالعهٔ آراء فلاسفه تنها بمنظور تحصیل فکر ورزیده وروشن شدن ضمیر سودمنداست و اگر عقاید فیلسوفان مایهٔ جمود فکر و سکون ضمیر گردد غایت خودرا ازدست میدهد. ازاینجهت در برخی ازموارد درحاشیه بآراء غزالی که مخالف با نظر فیلسوفان بوده اشارتی رفته است و گاهی هم بنظرات علمی امروز که بانظر حکمای مشاء مغایر است تذکری داده شده تاازطرفی خوانندگان بمقاصد و آراء مشائیان یکسره تسلیم نشوند وهم بارزش کار کسانی که پیش ازحصول امکان تجربه و آزمایش در بارهٔ نظم دستگاه آفرینش نظرهائی دقیق داده اند واقف گردند .امید آنکه در پیشگاه جهان دانش این ارمغان مقبول افتدو بدنبال آن توفیق رفیق آید تااجزاء دیگر خود آموز فلسفه که هر کدام ترجمهٔ ساده ترین متون دررشته های حکمت خواهد بود بخوانندگان تقدیم شود .

درخاتمه بایدازآقای دکتر حسن محقق که نسخهٔ کتاب مقاصدالفلاسفه را در اختیار این بنده گذاشتند سپاسگزاری کنم وتوفیقات آن همهدف گرانمایه را ازخداوند یکتا مسئلت دارم و بالله التوفیق وهو حسبی ونعم الوکیل .

تهران ــ دیماه ۱۳۳۸

دکتر محمد خزائلی

بسم‌الله الرّحمن الرّحیم

سپاس[1] وستایش خداوندی را سزد که مارا ازظلمت گمراهی وضلال رهانید وازمواضع لغزش جهّال باخبرو آگاه ساخت .

درود بی‌پایان ، شایستهٔ مقام بهترین آفریدگان خدا محمد مصطفی است که حضرت ذوالجلالش بقبول واقبال مخصوص داشت .

سلام برخاندان محمدی باد که بهترین و گزیده ترین خاندان شرف و کمالند .

ابوحامد حجةالاسلام امام محمد غزّالی ، پس ازحمد خدای و درود بر پیغمبرواهل‌بیت ، درمقدمهٔ مقاصدالفلاسفه کسی‌را که کتاب بنام وی نوشته شده‌است مخاطب میسازد وچنین میگوید :

ازمن خواستی که سخنی شافی درباب نمودار ساختن اشتباهات وخطاهای فلاسفه بیان کنم . چون اطلاع یافتن برمذاهب فاسده ، پیش ازاحاطـه برمدارك آن ناممکن ومحال مینمود وبتیر اندازی درتاریکی مانده بود، بهتر آن‌دیدم نخست آراء ومعتقدات فلاسفه‌را بشناسی تابرتناقض عقاید ایشان بهترواقف گردی ازاینرو بر آن شدم که سخنی برسبیل ایجاز دربیان عقاید فلاسفه ایراد کنم وتنها مقصود من ، تفهیم نظرات آنهاست . بهمین‌جهت بی آنکه تشخیص داده‌شود کدامیك ازسخنان ایشان بر حق وصواب و کـدامیك مخالف باحق و ناصواب است ، معتقدات وادلهٔ آنان درقلم آمده وحشو و زوائد حذف گردیده است . بعبارت دیگر مقصود ازکتاب ، تنها بیان

---

۱ ـ خطبهٔ مقاصد الفلاسفه با اندکی تصرف واضافه ترجمه شد ولی برخلاف مؤلف درخطبه سجع رعایت‌نگردید .

مقاصد فیلسوفان میباشد و بهمین لحاظ نام کتاب، «مقاصد الفلاسفه» انتخاب گردیده وهرچه خارج ازمقصدهای آنان بوده درقلم نیامده است .

درنظر فلاسفه ، علوم بچهاررشته منقسم میگردد : ۱- ریاضیات ۲- منطقیات ۳- الهیات ٤- طبیعیات .

علوم ریاضی شامل حساب و هندسه است . در هندسه وحساب مطالبی که مخالف باعقل وقابل انکار باشد وجود ندارد ولذا درمباحث ریاضی، تهافتی نیست وغرض ما بآن تعلق نمیگیرد .

مباحث منطق نیزچون ناظر باصلاح وتهذیب طرق استدلال است، فلاسفه با اهل حق[1] دراستفادهٔ ازآن مشتر کند وفقط درالفاظ واصطلاحات باهم اختلاف دارند ودرمعانی ومقاصد منطق، میان اهل حق واهل فلسفه اختلافی نیست ازاین روا کثر آراء فلاسفه دراین باب موافق باصوابست وخطا در آن بندرت اتفاق میافتد .

راجع بمباحث الهی، معتقدات فلاسفه غالباً خطاست وقول صواب ازطرف ایشان بندرت اظهارشده است . درمباحث طبیعی، خطا وصواب وحق و ناحق بقسمی باهم آمیخته است که دربارهٔ آن بغالب و مغلوب نمیتوان حکم کرد. باری موارد تهافت واشتباه فلاسفه بایدیکایک در کتابی جداگانه بیان گردد . اینك برسبیل اجمال بی آنکه رد عقاید فاسده را متعرض باشیم، درمقام بیان مقاصدفلاسفه برمیآئیم وپس از فراغ از این مهم ، موارد لغزش و اشتباه فیلسوفان را در کتاب دیگری که بنام « تهافت الفلاسفه » نامیده خواهد شد ، بخواست خدا شرح میدهیم . کتاب حاضر مشتمل برسه بخش «منطق، آلهی وطبیعی» خواهد بودوا کنون بمنطق شروع میکنیم :

۱- ازاهل حق غزالی متکلمین را اراده کرده است .

بخش اول

منطق

مقدمه

در آغاز کار مناسب است که از اقسام علم (تصور و تصدیق) و تعریف و فایدهٔ منطق و ترتیب ابواب آن گفتگو کنیم:

۱- تصور و تصدیق

علوم هرچند دارای شعب گوناگونست، بدو قسم منحصر میباشد: تصور و تصدیق.

تصور[۱] که در دانشنامهٔ علائی «اندر رسیدن» خوانده شده علمی است که باالفاظ مفرده قابل تفهیم باشد مانند علم بجسم و انسان و روح و فرشته و جن و مانند اینها. بعبارت دیگر، تصور آنست که برای بیان آن به ادای جمله‌ای محتاج نباشیم.

تصدیق که در دانشنامه «گرویدن» نامیده شده علمی است که تنها بوسیلهٔ جمله قابل بیان باشد مانند علم باینکه «جهان حادث است». هر تصدیق بالضروره، به دو تصور نیاز دارد چنانکه در مثال مذکور تا کسی معنی عالم و معنی حادث را جداگانه ادراك نکند نمیتواند بحدوث عالم حکم کند. فی المثل اگر لفظ حادث را به مادث (مهمل حادث) تبدیل کنیم مادث بودن عالم قابل تصدیق نیست وهمچنین هرگاه لفظ عالم بمهملش تبدیل شود باز تصدیقی حاصل نمی آید زیرا تا چیزی شناخته نشود قابل

۱- در مقاصد الفلاسفه از تصور، چنین تعریف شده: ادراك الذوات التی یدل علیها بالعبارات المفردة علی سبیل التفهیم والتحقیق. (تصور، ادراك ذواتی است که در مقام تفهیم و تحقیق باعبارات مفرده بآن پی برند). در این کتاب از تصدیق تعریف نشده و بآوردن مثال اکتفا گردیده است.

تصدیق وتکذیب نمیباشد .

هریك ازتصور وتصدیق بدوقسم منقسم میگردد:

قسم اول، تصور وتصدیقی که باندیشه وطلب نیازمند نباشد .

قسم دوم، تصوروتصدیقی که باندیشه وطلب محتاج است .

تصوری که‌بدون‌طلب وتأمل‌حاصل‌شود: مانندتصوروجود وشیئی. تصوریکه باندیشه وطلب محتاج باشد همچون‌تصورملك وجن و روح .

تصدیقی که باندیشه‌نیازمند نباشد،مثل تصدیق باینکه دو، بیشتر ازیك است وتصدیق‌باینکه «دوچیزمساوی باشیئی ثالث، خودشان باهم برابرند».

محسوسات ومقبولات‌ومعدودی ازاموردیگر که روان آدمی بدون طلب آنها را درمییابد جزء اینگونه تصدیقاتند وامورمزبور ۱۳ قسم‌است که درجای‌خود‌بتفصیل ذکر آن خواهد‌آمد .

تصدیقی که بتامل وطلب محتاج باشد مانند حکم‌باینکه عالم حادث است.

هریك از تصور و تصدیقی کـه خود بخود معلوم‌نباشد برای دریافتن آنها بمعلوماتی‌احتیاج‌داریم مثلا اگر ندانیم انسان چیست‌وبمابگویند«انسان، حیوان‌ناطق (جانور گویا)است» وقتی‌معنی انسان‌برمامعلوم میشود که معنی‌حیوان ومعنی ناطق برما معلوم باشد . هم‌چنین‌هر گاه ندانیم عالم حادث است و بما بگویند«عالم مصور است وهرمصوری حادث‌میباشد» وقتی‌حدوث عالم‌را قبول میکنیم که بمصور‌بودن‌عالم وحادث بودن هرمصوری علم‌داشته‌باشیم. بنابراین‌هر امردانستنی که درمقام طلب آن باشیم برای ما ازمعلومات سابقه‌بدست میآید ولی این‌حکم، تسلسل نمییابد وبایـد منتهی به‌اولیاتی‌شود که درغریزهٔ عقل سرشته‌اند .

۲ـ فائدهٔ منطق

ثابت شد که مجهولات باید بوسیلهٔ معلومات روشن ومعلوم شوند ، اما از هرمعلومی بهر مجهولی نمیتوان رسید بلکه هریك از مجهولات را باید از معلومات

مخصوصه‌ای که با آن تناسب دارد تحصیل کرد و برای احضار هر مفهوم در ذهن طریق یا طرق خاصی است. بهر حال تصورات معلومی که منجر بیك تصور مجهول شود «حد» یا «رسم» نامیده میشود و علوم تصدیقی که بکشف یك تصدیق مجهول منتهی گردد «حجت» نام دارد.

حجت، بقیاس واستقراء وتمثیل منقسم میگردد.

حد و قیاس گاهی صحیح اند و ایجاد یقین میکنند، گاهی هم غلط وخطا هستند لکن بواقع شبیه مینمایند و به‌حد وقیاس حقیقی مشتبه میشوند پس قانونی لازمست که‌واقع‌را ازغیرواقع تشخیص دهد و آن قانون «منطق»[1] است.

بنابراین، منطق، قانونی است که قیاس وحد صحیح‌را ازقیاس وحد نادرست تمیز میدهد وبوسیلهٔ منطق امور یقینی ازامورغیریقینی مشخص میگردد. بهمین جهت منطق میزان همهٔ دانشهاست وتاهر چیز سنجیده نشود، فزونی آن از نقصان وسود آن ازغیر آن قابل تمیز نیست.

تا اینجا دانستیم که فایدهٔ منطق سنجش علوم است؛ حال باید دانست که فایدهٔ علم چیست؟

علم دارای فوائد بیشماراست ومهمترین‌فایدهٔ آن تحصیل سعادت‌ابدی است که فوائد دیگر نسبت بآن ناچیزاست وسعادت جاودانی تنها با تکمیل نفس بدست میآید وتکمیل نفس بوسیلهٔ تزکیه وتحلیه صورت میپذیرد.

تزکیه‌یاپیرایش‌عبارت ازآنست که نفس‌خودرا از آلایش اخلاق‌ناپسندیده وصفات نکوهیده پاك سازیم.

تحلیه یا آرایش چنانست که نفس مابزیور حق آراسته گردد تا جائیکه حقایق الهی وهمهٔ جهان هستی باترتیب ونظام کامل‌خود چنان‌بر نفس منکشف شود

۱ــ درمقدمهٔ‌علم کلام‌ازمباحث‌استدلال گفتگومیشود ومجموعهٔ آنرا «کتاب‌النظر» یا «کتاب الجدل» یا «مدارك‌العقول» مینامند غزالی کتابی جداگانه بمباحث استدلالی یا استدلالات منطقیون‌اختصاص داده آنرا «معیارالعلم» نام گذاشته است.

که با حقیقت مطابق و موافق در آید و هیچگونه جهل واشتباهی بجای نماند.

گویندروان آدمی آئینه راماند. کمال آئینه درآنست که صورتهای زیبا چنانکه هست در آن منقش شود واین حالت وقتی برای آئینه حاصل است که از زنگ و کدورت خالی باشدیااگر زنگ و کدورتی است از آن زدوده گردد و صورت های زیبا کاملامحاذی آن قرار گیرد. همچنین نفس هرگاه صیقل یابدو اخلاق نکوهیده از آن دورشود قابلیت آن می یابد که صور حقیقی موجودات در آن منطبع شود.

بنابر آنچه گفته شد کمال نفس باتزکیه وتحلیه بدست میآید و تزکیه منوط به آنست که اخلاق رذیله شناخته شودوشناسائی اخلاق رذیله بوسیلهٔ علم ممکن می باشد.

همچنین تحلیه وادراك حقیقت موجودات بوسیلهٔ علم امکان پذیر است.
بطور خلاصه باید گفت که فایدهٔ منطق تحصیل علم است و فایدهٔ علم، نیل بسعادت ابدیست وچون سعادت ابدی منوط بتکمیل نفس ازطریق تزکیه و تحلیه می باشد بناچارمنطق اهمیتی بسزا خواهد داشت زیرامنطق مقدمهٔ علمست وعلم، اساس تزکیه و تحلیهٔ نفس می باشدونتیجهٔ این دو، کمال روان وسعادت جاودان است.

۳ - ترتیب ابواب منطق

ترتیب و تعداد مباحث منطق از روی مقصود آن معلوم میگردد وچنانکه دیدیم غرض و مقصود منطق بدست آوردن حد و قیاس و تشخیص درست و نادرست آنهاست.

«قیاس» چنانکه خواهیم دیدمرکب ازدو مقدمه میباشدوهر مقدمه مرکب ازموضوع ومحمول است وهریك ازاین دو باید بوسیلهٔ الفاظی که برمعنی دلالت داشته باشد تعبیر گردد، ازجانب دیگر می دانیم که برای تحصیل مرکب باید نخست اجزاء ترکیب کننده را فراهم کردو همچنانکه تا بناخشت و گل وچوب فراهم نیاورد براحداث بناقادر نیست بطور کلی هر کس بخواهد ترکیبی بوجود آورد تا اجزاء مفرده رافراهم نسازد بر ایجادمرکب قدرت نخواهدیافت. برهمین مبنای کلی چون علم، صورت معلومست وبا

معلوم مطابقت کامل دارد تابع همان قواعد میباشد لذا طالب علم منطق باید بترتیب مباحث ذیل را مورد مطالعه قرار دهد:

۱ـ دلالت الفاظ.

۲ ـ معانی کلی و اقسام آن (در این قسمت حقیقت «حد» و «رسم» شناخته خواهد شد).

۳ـ ترکیب مفردات واقسام قضایا.

٤ـ مباحث مربوط بصورت و مادهٔ قیاس.

٥ـ لواحق قیاس و برهان.

بدین حساب، بخش منطق این کتاب مشتمل بر پنج فن خواهد بود.

فن نخست ـ الفاظ

مباحث این فن خلال ۵ قسمت بیان میشود:

قسمت اول ـ اقسام دلالت:

دلالت لفظ بر معنی بیکی از وجوه ذیل خواهد بود.

۱ ـ « دلالت مطابقه » مانند دلالت «بیت» بر کل خانه که همهٔ معنی وضعی آنست.

۲ ـ«دلالت تضمن» مانند دلالت «بیت» بر دیوار مخصوص.

حائط بر دیوار دلالت دارد و بیت وخانه نیز شامل دیوار می‌شود لکن دلالت حائط بر دیوار دلالت مطابقه است ودلالت بیت وخانه بر دیوار دلالت تضمن می باشد.

۳ـ «دلالت التزام» مانند دلالت سقف بر دیوار. البته این نوع دلالت غیر از مطابقه وتضمن است و ازاین جهت باید بر آن نام مخصوصی گذاشت.

درعلوم وهمچنین در تفهیم و تفهم، دلالت مطابقه ودلالت تضمن بکار می‌رود اما با « دلالت التزام » تفاهم بآسانی حاصل نمی گردد زیرا هر چیز لوازمی دارد و سلسلهٔ لوازم نا محدود است ازاینجهت درعلوم ودر تفهیمات از دلالت التزام چندان استفاده نمی‌شود.

قسمت دوم ـ مفرد ومرکب:

لفظ بر دو قسم است: مفرد ومرکب.

لفظ مفرد لفظی است که بعضی از اجزاء آن بر بعضی از اجزاء معنی دلالت

نداشته باشد؛مانند«انسان» چه فی المثل«ان»برجزئی ازمعنای انسان و«سان»بر جزء دیگرانسان دلالت ندارد .

لفظ مرکب یامؤلف لفظی است که بعضی ازاجزاء آن بر بعضی از اجزاء معنی دلالت کندچنانکه گوئیم«غلام‌زید» یا گوئیم: زیدمیخرامد.

لفظ عبدالله اگر نام مردی باشد لفظ‌مفرد است زیرا از این لحاظ عبدالله بازیدتفاوت ندارد وهردونامندلکن‌اگرعبدالله بمعنی بندهٔ خدا بعنوان لقب ووصف ملحوظ گردد لفظ مرکب‌خواهدبود .

حال‌هرگاه نام بنده خدائی عبدالله باشد در چنین حالت عبدالله مشترک خواهد شد چه باعتبار علمیت و تعریف ، لفظ مفرد است و باعتبار و صفیت لفظ مرکب می‌باشد .

قسمت سوم ـ اسم‌وفعل‌وحرف:

لفظ مفرد برسه قسم است:اسم‌وفعل و حرف (فعل رامنطقیون کلمه می‌نامند).فرق‌حرف بااسم و کلمه‌دراینست که‌معنی‌اسم‌و کلمه بخودی‌خودتمام است‌و معنی حرف بخودی خود تمام نیست؛ مثلا اگر بگویند: « که‌داخل شد ؟» می گوئیم « زید » و جواب ماکاملست ، هم‌چنین اگر گفته شود: «چه کردی؟»و کسی جواب دهد « زدم» پاسخ او کاملست اما هر گاه گویند : «زید کجاست ؟» وجواب داده شود «اندر» یا«بر» جواب ، کامل نیست وچون‌بخواهندپاسخ کامل‌دهند باید بگویند«اندر خانه» یا« بر بام است» بنابراین معنی‌حرف در غیرخوداست‌و معنی اسم‌و کلمه درخود اسم و کلمه‌می باشد.

فرق کلمه بااسم اینست که کلمه دریك حال هم برمعنی دلالت دارد و هم برزمان وقوع آن‌معنی‌چنانکه‌هر گاه بگوئیم«زد»لفظ زدهم برزدن وهم برزمان گذشته دلالت‌می کند ، امااسم فقط برمعنی دلالت دارد مانند«اسب» که لفظ آن بر زمان آن دلالت نمی کند .

هر گاه بگویند«دیروز»و «پار»بااینکه این کلمات بر زمان دلالت دارندچرا کلمه بشمار نمی آیند؟جواب اینست که دیروز فقط بر معنی دلالت داردوخود آن معنی زمان است درصورتی که کلمه بایدهم بر معنی دلالت داشته باشد و هم بر زمان وقوع آن معنی. اگر لفظ دیروز گذشته ازاینکه بر معنی «روزپیش از امروز» دلالت داشت بر زمان آنهم دلالت می کرد باتعریف فعل یا کلمه منطبق بودو آنرا فعل یا کلمه می نامیدیم لکن چنین نیست و ازلفظ دیروز دومعنی استفاده نمی شود.(در دانشنامهٔ علائی فعل و کلمه« کنش»نامیده شده واسم بانام، مرادف گردیده است)

قسمت چهارم: کلی وجزئی:

لفظ بردو قسم است : کلی وجزئی . « لفظ جزئی »لفظی است که مفهومش بخودی خود ازوقوع شرکت مانع باشد مانند«زید» ومانند«این اسب» که زید و این اسب بهمان معنی برشخص وچیزدیگری اطلاق نمی شود .

«لفظ کلی »لفظی است که بخودی خود مفهومش مانع ازشرکت نباشد مانند انسان واسب ودرخت. این الفاظ هرچند ازمسمیاتشان جزیك فردوجود نداشته باشد باز کلی هستندواگر بگوئیم این انسان، این اسب، این درخت ،جزئی خواهندشد. خورشید هم کلی است زیرا اگر خورشید های متعددفرض شودخورشید بر همه آنها اطلاق میگردد وبعبارت دیگر همهٔ آنهادرخورشیدبودن باهم شریکند واگر بگوئیم این خورشید گفتار ماحاکی ازیك شیئی جزئیست.

قسمت پنجم- مراتب لفظ:

لفظ، نسبت بمعنی - دارای پنج مرتبه است بدینقرار: ۱- متواطی ۲- مترادف ۳- متباین ٤- مشترك ٥- متفق .

۱-لفظ متواطی- مانند لفظ «حیوان» که براسب و گاووانسان بیك معنی اطلاق میشود وازجهت آن معنی میان آن ها تفاوتی نیست . بعبارت دیگر یکی قوی ودیگری ضعیف نمیباشد وافراد بریکدیگر تقدم وتأخر ندارند .

۲ـ مترادف ـ مترادف اسامی[1] مختلفی است که مسمای همهٔ آنها یکی باشد مانند لیث واسد که معنی هردو شیر درنده است و مانند خمر وعقار که معنی هردو باده میباشد.

۳ـ متباین ـ الفاظ متباین اسامی مختلفی هستند که معانی آنها نیز مختلف باشد مانند: اسب و گاو.

٤ـ مشترك ـ لفظ مشترك لفظ واحدیست که مسمیات آن مختلف باشد مانند لفظ «عین» که بر چشم وطلا وخورشید وترازو وچشمه اطلاق میشود.

٥ـ متفق ـ لفظ متفق درمیان مشترك ومتواطی قرار دارد ولی هیچیك از آنها نیست مانند وجود برای جوهر وعرض. وجود، لفظ مشترك نیست زیرا مسمیات لفظ مشترك مانند عین جز همنامی باهم وجه شرکتی ندارند درصورتیکه افراد وجود، افراد یك حقیقت مشترکند. همچنین وجود، لفظ متواطی نیست زیرا چنانکه گفتیم افراد متواطی باهم برابرند درصورتیکه وجود درمرحلهٔ اول برای جوهر ثابت است ودر مرحلهٔ دوم برای عرض بواسطهٔ جوهر ثابت میگردد. چون لفظ متفق میان متواطی ومشترك مردد است آنرا مشکك نیز مینامند.

۱ـ البته افعال هم ممکن است هم معنی ومترادف باشند لکن بتبعیت از «مقاصد الفلاسفه» در مترادف و متباین تنها اسم ملحوظ گردید.

فن دوم ـ معانی کلی و اقسام آن

۱ـ ذاتی و عرضی:

هر گاه بگوئیم «این انسان، حیوان و سفید است» میان نسبت حیوانیت با نسان و نسبت سفیدی با و تفاوتی در میبابیم. آنچه نسبتش بموضوعات از قبیل نسبت حیوانیت با نسان باشد ذاتی نامیده میشود و آنچه نسبتش بموضوعات از قبیل نسبت سفیدی با نسان باشد عرضی نام دارد. بنابراین معنی کلی نسبت بجزئیاتی که تحت آن مندرج است یا ذاتی است یا عرضی؛ هر معنی کلی نسبت به جزئی که تحت آن مندرج است وقتی ذاتی خواهد بود که سه خصوصیت در آن مجتمع باشد: خصوصیت اول آنکه هر گاه کلی ذاتی را ادراك کنیم و صاحب ذاتی را نیز دریابیم نتوانیم در ذهن خود ذاتی را از صاحبش جدا نمائیم و فهم موضوع بدون فهم ذاتی آن ممکن نباشد؛ مثلا چون معنی حیوان و معنی انسان را تعقل کنیم نمیتوانیم انسان را بدون معنی حیوانیت بذهن خود بیاوریم. هم چنین پس از آنکه معنی چهار و معنی عدد را می فهمیم چهار بدون مفهوم عدد بذهن ما خطور نمیکند. حال هر گاه بجای حیوان و عدد، سفید بودن و موجود بودن را نسبت به انسان و چهار ملحوظ داریم می بینیم که تعقل چهار و انسان بدون توجه بموجود بودن، یا سفید بودن آنها ممکنست و بساهست، که وجود و سفیدی چهار یا انسان مورد شك قرار گیرد از اینرو می گوئیم حیوان نسبت بانسان و عدد نسبت بچهار ذاتی است و موجود بودن و سفید بودن برای انسان و چهار، عرضی می باشد. ـ چون ما خود، انسان و موجود هستیم و چون انسان کثیر الوجود است ممکن است فهم مثال مذکور دشوار باشد و لذا بجای انسان ممکنست تمساح یا حیوان دیگری را بعنوان مثال در نظر گرفت. بآسانی درمی یابیم که نسبت

حیوان به تمساح یاجانوردیگر ذاتی است زیرا حیوانیت درعالم ذهن از تمساح جـدا نمیشود لکن موجود بودن، لازمهٔ ذهنی آن نیست وممکنست درموجودبودن تمساح شك شود و بطور کلی وجودنسبت بهمهٔ ماهیات عرضی است امارنگ بودن برای سیاهی وعدد بودن برای پنج ازجملهٔ اموردذاتی هستند.

خصوصیت دوم آنکه کلی ذاتی چه درذهن وچه درعالم خارج باید اول وجود داشته باشد تاجزئی مندرج تحت آن وجود یابد؛ مثلاتا حیوانیت وجود نداشته باشد انسان موجودنمیگردد، بعبارت دیگر تاروح درجسد حلول نکند انسان هستی نمی یابد لکن خندان بودن نسبت بانسان چنین نیست بلکه اول بایدانسانی باشد تا متعجب گردد وبالطبع خندان شود. حیوان بودن وخندان بودن انسان بالطبع ازجهت مفارق نبودن هردوازانسان باهم مشتر کند ولی این دوصفت بایکدیگر اختلاف دارند چه چنانکه گفتیم اول حیوانیت تعقل میشود یاوجود مییابد و پس ازآن انسان، قابل تعقل یا موجود میگردد . برعکس خندان بودن وصفی است تابع انسان وانسان نسبت بآن تقدم دارد ازاینجهت می گوئیم حیوانیت ذاتی انسان است وخندان بودن وصف عرضی اوست. مراد ازتقدم حیوان برانسان وتقدم انسان برخندان تقدم زمانی نیست بلکـه مراد ازاین تقدم، تقدم عقلی میباشد چه حیوانیت وانسانیت وخندان بودن بالطبع باهم معیت زمانی دارند.

خصوصیت سوم آنکه امرذاتی قابل تعلیل نیست یعنی نمیشود گفت که چرا موضوع دارای وصف ذاتی میباشد چنانکه نمیتوانیم بگوئیم چه چیز انسان راحیوان ساخته است وحیوانیت انسان بجعل جاعل نمیباشد و گرنه جاعل ممکن بود انسانرا انسان کند واوراحیوان نسازد وحال آنکه چنین امری ممکن نیست وهمچنانکه نمیشود گفت «چرا انسان، انسان شده است» نمیتوان گفت که چرا انسان حیوان شده. بعبارت دیگر پرسش از اینکه «چه چیز، حیوان ناطق را حیوان ناطق کرده ؟» پرسش نابجائیست بهمین نحو سؤال ازاینکه «چه چیز انسان راحیوان ساخته؟» سؤالی نارواست و دو پرسش بهم شبیه اند

تنها تفاوت آنها در اینست که در سؤال اول دو وصف ذاتی و در سؤال دوم فقط یك وصف ذاتی مطرح شده است. هم‌چنین است رنگ نسبت بسیاهی و عدد نسبت به‌چهار. اما پرسش از اینکه «چه‌چیز انسان را موجود ساخته و چهار را زوج کرده است؟» سؤال نابجائی نیست بطور کلی هر چه خارج از موضوع و غیر موضوع نباشد علت خارجی ندارد و برای موضوع لذاته حاصل است: انسان لذاته حیوان است، چهار لذاته عدد میباشد ولی اوصاف خارج از موضوع بواسطهٔ علت برای موضوع حاصل میشوند چنانکه انسان لذاته خندان نیست و عدد چهار لذاته جفت نمی‌باشد. این بود خصوصیات امر ذاتی و هر گاه یکی از خصوصیات سه گانه در امری محقق نباشد آن امر ذاتی نیست و عرضی میباشد.

عرض ممکنست از صاحب خود جدا نشود و آنرا «عرض لازم» خوانند مانند جفت بودن برای عدد چهار. گاهی وصف عرضی بتدریج از صاحب خود جدا میگردد مانند کودکی و جوانی و گاهی عرض سریع الزوال است مانند زردروئی که از ترس حاصل شود و سرخی رخسار که از شرم تولید گردد.

امر عرض ممکنست در ذهن از صاحب خود جدا شود ولی در عالم خارج از آن زایل نگردد مانند سیاهی نسبت بزنگی و مانند دو قائمه بودن زوایای مثلث چه تصور زنگی بدون توجه بسیاهی و تصور مثلث بدون لحاظ مقدار زوایای داخلی آن امکان‌پذیر است. بعضی از عرضیات چه در ذهن وچه در عالم خارج از موضوعات خود جدا نمیشوند مانند زوجیت نسبت بعدد چهار؛ چون این قبیل امور عرضی با امور ذاتی مشتبه میشود از اینجهت اجتماع سه امر مذکور در فوق علامت ذاتیات است و اگر یکی از امور سه گانه برای معنی کلی حاصل نباشد آن معنی کلی ذاتی نیست.

۲ـ تقسیم عرض:

عرض بر دو قسم است: عرض خاص ـ عرض عام.

«عرض خاص» عرضی است که مخصوص یك موضوع باشد مانند خندان بودن نسبت بانسان «عرض عام» یا عرض مطلق عرضی است که بموضوع واحد اختصاص

نداشته‌باشد مانند خوردن نسبت بانسان که اختصاص بوی ندارد وجانوران دیگرهم خورنده‌اند .

۳ـ تقسیم ذاتی:

کلی ذاتی باعتبارعموم وخصوص بسه‌قسم منقسم میگردد:

۱ـ آن ذاتی که ذاتی دیگری عام‌تر از آن در فوق آن وجود نداشته باشد و آنرا «جنس عالی»مینامند .

۲ـ آن ذاتی که ذاتی‌خاص‌تراز آن‌وجود نداشته‌باشدوآنرا«نوع»میخوانند.

۳ـ ذاتیات متوسط میان نوع و جنس عالی که‌آنها نسبت به ما فوق خود نوعند ونسبت به کلیات مندرج درتحت خود جنس میباشند ، ذاتی اخص‌را « نوع الانواع» وذاتی‌اعم‌را «جنس‌الاجناس» نامیده‌اند وده‌جنس عالی‌وجود دارد که یك‌قسم آن جوهر ونه‌قسم دیگر آن‌عرض‌است.پس جوهر قسمی‌ازاجناس عالیه است چه‌هیچ امری ذاتی ، عامتراز آن‌نیست اما موجود که اعم ازجوهراست چنانکه سابقاً گفتیم امرعرضی میباشد .

جوهرممکن است جسمانی یا مجرد باشد و دربخش الهیات از اقسام آن سخن خواهیم گفت .

جسم به‌جامد ونامی انقسام‌می‌پذیرد وجسم‌نامی بحیوان‌ونبات‌تقسیم میشود وحیوان یاانسان است یا غیرانسان. بنا براین‌انسان، نوع الانواع است زیرا انسان بذاتیات دیگر قابل‌انقسام‌نیست وزید وعمرووخالد ازلحاظ ذاتیات‌باهم‌اختلاف‌ندارند وتفاوت‌آنها ازجهت اوصاف عرضی ازقبیل رنگ ودرازی و کوتاهی ونسب ودودمان است،هم چنین اختلاف سیاهیها عرضی است مثلاسیاهی مرکب وسیاهی کلاغ باهم از جهت انتساب بموضوع متفاوتند وانتساب بموضوع ازامور عرضی است اما اختلاف انسان بااسب‌واختلاف سیاهی‌باسفیدی درذاتیات‌است‌وطبق‌قواعدی که گذشت میتوان ذاتی‌را ازعرضی تشخیص داد .

۴ـ حدورسم:

ذاتی بردوقسم است:یك‌قسم، که‌درجواب چه‌چیزاست واقع‌میشود وحقیقت

وماهیت شیئی مورد سؤال‌را بیان میکند. این قسم ، شامل جنس و نوع میباشد مانند انسان وحیوان؛ هر گاه بگویند حقیقت اسب و گاو چیست میگوئیم حیوانست واگر بگویند حقیقت زید وعمرووخالد چیست، میگوئیم زیدوعمرو و خالد انسانند .

قسم دیگر کدامی شیئی‌را معین میکند ودرجواب کدام چیزاست واقع میشود و آنرا «فصل» میخوانند مثلاپس از آنکه گفتیم حقیقت انسان چیست وجواب دادند « حیوان است » پاسخ شامل غیرانسان هم میشود و باید بپرسیم کدام حیوان است تاجواب گویند ناطق است این‌قسم‌ذاتی‌را که ازقبیل ناطق باشد فصل میگویند زیرا حقیقتی‌را ازحقایق دیگرجدا میکند .

حال هر گاه جنس وفصل‌را باهم‌جمع کنیم مثلا درتعریف انسان بگوییم «حیوان ناطق» تعریف ما «حد» است زیرا مقصود ازآن شناساندن حقیقت و اصل ماهیت انسان است . گاه ممکنست ما هیتی فصول ذاتی‌متعدد داشته‌باشد مثلاهر گاه بخواهیم ازحیوان تعریفی تام ترتیب دهیم بایدبگوئیم «حیوان جسمی‌است صاحب نفس حساس ومتحرك بالاراده» درتعریف بالا قسمت اخیرتعریف (متحرك بالاراده) هم اگرنباشد تعریف‌ما جامع ومانع خواهد بود لکن تعریف بدون جزء اخیرخود شامل همه ذاتیات نیست .

ممکنست جنس‌را با وصفی‌عرضی که‌موضوع‌را ازچیزهای‌دیگر جدا کند همراه‌سازیم مثلادرتعریف انسان بگوئیم «حیوان کشیده‌قامت- یا حیوان پهن‌ناخن یاحیوان خندان بالطبع» چنین‌تعریفی‌را «رسم» خوانند . فایدۀ رسم، تمیزوتشخیص یك موضوع‌ازموضوعات‌دیگراست‌وفایدۀ حد، بیان حقیقت و ماهیت موضوع‌است و به تبع آن تمیز وتشخیص موضوعی‌ازموضوعات دیگرحاصل میشود . خلاصه‌آنکه حد، مرکب‌ازجنس‌وفصل است وحقیقت‌چیزی‌را بیان‌میکند امارسم، همۀ اجزائش از امور ذاتی‌نیست وهمه یا برخی‌ازاجزاءِآن عرضی‌است وفایدۀآن تنها تشخیص و تمیز است‌وحقیقت‌شیئی‌راحکایت نمیکند .

۵ـ شرایط حد:

چند نکتهٔ مهم دربارهٔ حد باید مورد توجه قرار گیرد چه غفلت از این نکات، موجب اشتباهاتی خواهد شد. چون مقصود از حد، شناساندن است، اولا تعریف چیزی، بخود آن چیز، جایز نیست. مثلا اگر در تعریف زمان بگوئیم «مدت حرکت» تعریف ما، تعریفی درست نخواهد بود. چه، کسی که زمان را نشناسد بواسطهٔ آنست که مدت حرکت را نمیشناسد.

ثانیاً نباید تمام یا بعضی از اجزاءِ تعریف از جهت عدم وضوح ودشواری فهم مانند موضوع تعریف باشد. بنابراین، تعریف سیاهی باینکه ضد سفیدی است تعریفی صحیح نخواهد بود چه ایندو مفهوم از نظر نوع دلالت مانند یکدیگرند.

ثالثاً تمام یا بعضی از اجزاءِ تعریف نباید فهمش دشوارتر ازموضوع مورد تعریف باشد. بنابراین تعریفی که بعضی از آتش کرده‌اند و گفته‌اند «آتش عنصری شبیه بنفس است» تعریفی درست نیست چه شناختن نفس از شناختن آتش دشوارتر است.

رابعاً نباید فهم اجزاءِ تعریف بر فهم موضوع مورد تعریف توقف داشته باشد مثلا نمیتوان در تعریف خورشید، گفت: «ستارهٔ رخشانی که درروز پیداست» چه، کسی که خورشیدرا نشناسد روزرا هم نمیشناسد وباید روزرا چنین تعریف کرد: روزمدتیست که خورشید درافق است.

۶ـ کلیات خمس:

از آنچه گفتیم معلوم میشود که معانی کلی ۵ قسم است که سه قسم آن (نوع وجنس وفصل) ذاتی است ودوقسم آن (عرض عام وعرض خاص) عرضی میباشد واین معانی کلی را رویهم کلیات خمس یا مفردات پنجگانه مینامند. «نوع» خاص ترین کلی ذاتی است وافراد آن متفق الحقیقه میباشند. «جنس» کلی ذاتی است که قسمتی ازذاتیات مشترك افراد مختلف الحقیقه را بیان میکند. «فصل» کلی ذاتی است که وجه امتیاز نوعی را ازانواع دیگر بازمینماید.

«عرض عام» کلیی است عرضی که افراد چند نوع را شامل است. «عرض خاص» کلیی است عرضی که فقط برهمه یا برخی ازافراد یك نوع قابل انطباق است.

فن سوم - قضایا و اقسام آن

۱- تعریف قضیه:

معانی مفرده باهم ترکیب میشوند وجمله هائی گوناگون تشکیل میدهند. اما تنها منطق با جمله‌ای سروکار دارد که بتوانیم بگوینده آن نسبت راستگوئی یا دروغگوئی بدهیم واین چنین جمله‌را قضیه یا خبر یاقول جازم (سخن جزم) خوانند.

چند مثال برای جمله هائی که قضیه باشند:

۱- «عالم حادث است» این جمله قضیه است زیرا بگوینده آن میتوانیم بگوئیم: آری چنین است، راست میگوئی.

۲- «انسان سنگ است» این جمله قضیه است زیرا بگوینده آن میتوانیم بگوئیم: دروغ میگوئی چنین نیست.

۳- «هر گاه آفتاب برآید ستارگان پنهانند» این جمله قضیهٔ صادقه است ومیتوانیم بگوینده آن بگوئیم: راست میگوئی چنین است.

۴- «هر گاه آفتاب برآید ستارگان پیدایند» جملهٔ مزبور قضیهٔ کاذبه است چه ممکنست درجواب گفته شود: دروغ میگوئی چنین نیست.

۵- «عدد یا طاق است یا جفت» مثال مزبور قضیهٔ صادقه است.

۶- «عدد یا سیاهست یاسفید» جملهٔ مزبور قضیه کاذبه میباشد.

مثال جمله‌هائی که قضیه نباشند:

۱- مسئله‌ای بمن بیاموز. ۲- ستم برمردم روا مدار، ۳- آیا برای سفر بمکه بامن موافقت خواهی کرد؟

این جمله هارا نمیتوان تصدیق یا تکذیب کرد و بگویندهٔ آنها نمیتوان گفت: آری چنین است راست میگوئی، یانه چنین نیست دروغ میگوئی.

۲ـ تقسیم اول قضایا:

ازمثالهای شش گانه‌ای که برای قضایا ذکر گردید معلوم میشود که قضیه برسه قسم است.

۱ـ قضیهٔ حملیه، چنانکه گوییم : عالم حادث است

۲ـ قضیهٔ شرطیهٔ متصله، چنانکه گوئیم: اگر آفتاب برآید روزموجوداست.

۳ـ قضیهٔ شرطیهٔ منفصله، چنانکه گوئیم : عالم یاقدیم است یا حادث. عدد یا طاقست یا جفت .

«قضیهٔ حملیه» علاوه برنسبت حکمیه که مبین حکم اثبات یـا نفی است (هست یانیست) دو جزء یا دوپاره دارد : جزء اول که ازآن خبر میدهیم « موضوع » نامیده میشود وجزئیکه بیان خبر میکند «محمول» نام دارد بنابرتعریف دانشنامهٔ علائی: موضوع جزئیست که براوحکم میکنند و محمول جزئی است که باو حکم میکنند درمثال گذشته «عالم» موضوع است و « حادث »محمول میباشد . هریك از موضوع ومحمول ممکنست لفظ مفرد باشد یا لفظ مرکب لکن بجای لفظ مرکب آن میتوانیم لفظ مفرد بگذاریم مثلاهرگاه بگوییم « حیوان ناطق با جابجا کردن پایها منتقل میشود» موضوع سخن ما «حیوان ناطق» مرکب است وبجای آن میتوانیم لفظ انسان بگذاریم. همچنین عبارت «باجابجا کردن پایها منتقل میشود» لفظ مرکب است وبجای آن میتوان لفظ «خرامنده» را بکاربرد و باتبدیل الفاظ مرکب بالفاظ مفرد ، ترکیب جمله چنین میشود «انسان خرامنده است .»

« قضیهٔ شرطیهٔ متصله» دو جزء داردجزء اول آن (هـر گاه آفتاب برآید) مقدم نامیده میشود وجزء دوم آن (آنگاه ستارگان نهانند) تالی نام دارد. میان قضیهٔ شرطیهٔ متصله با قضیهٔ حملیه دوفرق موجود است :

اول آنکه هریك ازدوجزءِ شرطیهٔ متصله قضیه‌ایست وبجای هیچیك از دو جزءِ آن نمیتوان لفظ مفردقرار داداما در حملیه چنانکه گفتیم یاموضوع ومحمول هردولفظ مفردند یااگرمرکب باشند امکان دارد بجای آن لفظ مفرد گذاشته شود. هر گاه ازمقدم شرطیهٔ متصله کلمهٔ شرط را برداریم باقی‌سخن قضیه‌ای خواهد.بود که بگویندهٔ آن میتوان صدق و کذب نسبت دادمنتهی کلمهٔ شرط استقلال آن را از میان برده است . هم چنین تالی شرطیه هم بدون کلمهٔ جزا (آنگاه) قضیه‌ایست که میتوان گفت گویندهٔ آن صادق یا کاذبست. کلمهٔ شرطو کلمهٔ جزا میان دوقضیه‌ملازمه برقرار کرده وهردو قضیه رابصورت‌یك قضیه درآورده است . درشرطیه متصله‌ممکن است‌مقدم‌وتالی‌هردو کاذب‌باشندولی‌ملازمه میان آن‌دوصادق‌باشد،مثال: هر گاه انسان پرداشته باشد میتواند درهوا زندگانی کند .

دومین فرق میان شرطیـهٔ متصله و حملیه در این است کـه در قضیهٔ حمیله موضوع همان محمول است ومیتوان سئوال کرد که : آیا موضوع محمول است یا نه؟. چنانکه میتوان گفت : آیا عالـم حادث است یانه ؟.اما در شرطیه متصله ، مقـدم تالی‌قضیه نیست‌وفقط‌باآن ملازمه داردونمیتوان گفت که « آیا مقدم تالی‌است یانه » وتنهامیتوان‌ازملازمه‌یاعدم ملازمهٔ میان‌دو نسبت‌پرسش کرد.

فرق شرطیهٔ منفصله با شرطیـهٔ متصله نیز در دو امـر است : نخست‌آنکه در شرطیه متصله رعایت ترتیب لازم‌است.

یعنی باید اول مقدم گفته‌شود و پس از مقدم تالی بیاید و هر گاه تالی بجای مقدم قرار گیرد معنی‌جمله عوض‌میشود وبسا هست که باجابجا کردن مقدم و تالی قضیهٔ صادق کاذب گردد .مثال : «هر گاه شکلی مربع‌باشد اضلاع آن‌مساوی است» این‌قضیهٔ شرطیه چنانکه می‌بینیم صادق‌است و عکس آن«هر گاه اضلاع‌شکلی مساوی باشد مربع است » قضیهٔ کاذبه است . اما در شرطیهٔ منفصله ترتیب مقدم و تالی ترتیب لفظی است و اگـر جای آنها تبدل یابد معنی عوض نمیشود مثال :

« عالم یاحادث است یاقدیم عالم یا قدیم، است یا حادث». چنانکه می بینیم با وجود عوض‌شدن جای الفاظ در دومثال هیچگونه تغییری در معنی حاصل‌نشده است،

دومین فرق شرطیهٔ متصله باشرطیهٔ منفصله اینست که در شرطیهٔ متصله دو قضیه یعنی‌مقدم وتالی باهم ملازمت وموافقت دارند باین‌معنی که تالی‌لازم مقدم است چنانکه نهان‌بودن ستارگان لازمهٔ طلوع خورشید میباشد اما در شرطیهٔ منفصله‌میان مقدم و تالی مغایرت و معاندت است و چون یکی موجود گردد دیگری معدوم میشود .

۳ـ تقسیم دوم قضایا:

قضیه باعتبار نسبت محمول بموضوع بردوقسم است: موجبه وسالبه .

مثال : قضیهٔ حملیهٔ موجبه، «عالم حادث است».

قضیهٔ حملیهٔ‌سالبه: «عالم قدیم نیست» (لفظ نیست ازنظرمنطق حرف‌سلب میباشد) .

هر گاه بخواهیم شرطیهٔ متصله‌را سالبه کنیم باید اتصال و ملازمهٔ مقدم و تالی‌را سلب‌نمائیم مثلا بگوئیم «هرگز چنین نیست که اگر آفتاب برآیدستارگان آشکار باشند» . برای‌سالبه کردن شرطیهٔ منفصله باید مغایرت ومعاندت‌مقدم وتالی را برداریم مثلا بگوئیم «چنین نیست که اسب یا نرباشد یاسیاه وجهان یاحادث‌باشد یا جسم بلکه اسب یا نر است یاماده وجهان یاحادث است یاقدیم». ممکنست مقدم و تالی شرطیه سالبه باشند ولی خودقضیه موجبه‌باشد مثال: «اگر خورشید برنیاید روز موجود نیست» این‌مثال با آنکه دو کلمهٔ سلب دارد موجبه است زیرا نبودن روز را در هنگام عدم طلوع آفتاب اثبات کرده‌ایم . برخی ممکنست اینگونه قضایا را سالبه پندارند و دچار اشتباه شوند. همچنین هر گاه حرف‌سلب جزء محمول‌شود و فی‌المثل بگوئیم «زید نابینا یا غیر بصیر است» قضیه سالبه نیست و این‌چنین قضیه موجبه میباشد چه بجای آن میتوانیم بگوئیم : « زید اعمی است » و میتوانیم اعمی

بودن‌را از زید سلب کنیم و بگوئیم «زید اعمی نیست» اما چون قضیهٔ زید اعمی است بعبارت دیگری(زید نابینا است) بیان شده شبیه سلب می‌نماید و از اینجهت بعضی ممکن است مطلب مزبور را تشخیص ندهند و باشتباه افتند. باری چون در اینگونه قضایاازاصل، عدول‌حاصل شده‌است آنرا قضیهٔ معدوله مینامند .

هر گاه این قضیه‌را (زید نابیناست) با قضیهٔ دیگر (زید بینا نیست)مقایسه کنیم درمی‌یابیم که هر گاه زید وجود نداشته باشد میتوانیم بینائی را از او سلب کنیم و بگوئیم زید بینا نیست واین‌بدان ماند که بگوئیم «شریك خدابینا نیست» ولی درقضیهٔ معدوله موضوع وجود دارد و اگر موضوع معدوم باشد حمل محمول بر آن جایز نیست و لذا اگر زید وجود نداشته باشد دربارهٔ وی نمیتوان گفت که نابیناست و همچنین در بارهٔ شریك خدا نمیتوانیم بگوئیم نابینا میباشد .

۴– تقسیم سوم‌قضایا:

قضیه باعتبار موضوع به‌شخصیه و غیر شخصیه منقسم‌میشود .«قضیهٔ شخصیه» قضیه‌ایست که موضوع آن جزئی حقیقی باشد چنانکه گوئیم : زید داناست یا زید دانا نیست، این‌درخت باروراست آن‌درخت باورنیست .

«قضیهٔ‌غیرشخصیه»[۱] بر دوقسم است: مهمله ومحصوره . قضیهٔ‌مهمله قضیه ایست که‌در آن‌لفظی که بر کمیت دلالت کند مذکورنباشد و در نتیجه معلوم نشود که‌آیا حکم بر تمام افراد موضوع حمل شده است یابرخی از افراد موضوع،مورد حکم قرار گرفته؛مثال مهمله چنانست که گوئیم «انسان زیان کاراست» که‌ممکنست مراد، برخی ازآدمیان باشد وحکم، همهٔ افرادرا شامل‌نگردد.

« قضیهٔ‌محصوره قضیه‌ایست که کمیت آن بیان گردد و لفظی که بر کمیت دلالت کند «سور» نامیده میشود و بهمین‌مناسبت قضیهٔ محصوره راقضیهٔ مسوره نیز

۱–هر گاه کمیت‌قضیه‌ذکر نشود وحکم برطبیعت موضوع بار گردد آنرا قضیهٔ طبیعیه خوانند ، مثال : کتاب‌سود منداست . شعر نشاط آوراست –درحقیقت‌قضیهٔ طبیعیه قسمی‌ازقضیهٔ مهمله بشمار میرود .

می‌نامند. قضیهٔ محصوره چهار گونه است:

۱- موجبهٔ کلی. مثال: هر انسانی حیوان‌است .

۲- موجبهٔ جزئی. مثال: برخی از مردم نویسنده‌اند.

۳- سالبهٔ کلی. مثال : هیچ انسانی سنگ نیست.

٤- سالبهٔ جزئی . مثال : هر انسانی نویسنده نیست. نه هر[1] انسانی نویسنده است. برخی‌از آدمیان نویسنده نیستند.

هریك از قضایای شخصیه ومهمله‌نیز ممکنست موجبه یا سالبه باشند.

مثال شخصیهٔ موجبه: زید داناست .

مثال شخصیهٔ سالبه: زید دانانیست .

مثال مهملهٔ موجبه: انسان نویسنده است.

مثال مهملهٔ سالبه : انسان مایل بزندگانی انفرادی نیست .

بنابرآنچه گفته شد قضیه باعتبار موضوع ۸ قسم پیدا می کند ٤ قسم آن که شخصیهٔ موجبه و شخصیهٔ سالبه و مهملهٔ موجبه و مهملهٔ سالبه باشد در علوم بکار نمیآید چه‌علم درمقام جستجو از امور شخصی نیست و کارندارد که زیدچگونه‌است و عمرو دارای چه صفاتی‌نیست. قضیهٔ‌مهمله هم‌در حکم جزئیست زیرادر قضیهٔ‌مهمله حمل حکم بر جزئی مورد یقین است لکن شمول حکم بر تمام افرادمورد شك میباشد و بمناسبت همین تردید از قضایای مهمله درعلوم نمیتوان استفاده کرد؛ چه، مطالب علمی باید قطعی و یقینی باشد . امـا چهار قسم قضایای محصوره در علوم بکار میرود ،

۱- هرانسانی نویسنده نیست ونه‌هرانسانی نویسنده است سلب عموم میکند ومعنی آن اینست که حکم‌عمومیت ندارد وهمهٔ افرادرا شامل‌نیست وفقط حکم بر برخی ازافراد اطلاق میگردد

بعضی ممکن است این نوع قضایا را سالبهٔ کلی پندارندو«سلب عموم» را از «عموم‌سلب» تشخیص ندهند وچنین‌عدم تشخیص موجب اشتباهات بزرك‌خواهدبود .

قضایای شرطیه نیز ممکن است موجبهٔ کلی یاموجبهٔ جزئی یا سالبهٔ کلی یا سالبه جزئی باشد.

مثال‌شرطیهٔ متصلهٔ‌موجبهٔ کلی : هر گاه آفتاب طالع باشد روزموجود است.

مثال شرطیهٔ متصلهٔ موجبهٔ جزئی: بساهست که چون آفتاب طالع باشد ابر نیز در آسمان وجود داشته باشد.

مثال‌شرطیهٔ متصلهٔ‌سالبهٔ کلی : هر گز چنین نیست که چون خورشید طالع باشد اختران‌پیدا شوند.

مثال شرطیهٔ متصلهٔ‌سالبهٔ جزئی : گاهی چنین نیست که چون خورشید بر آیدابر ناپدید گردد

مثال شرطیهٔ منفصلهٔ موجبهٔ کلی: هرجسم یامتحرك است یا ساکن.

مثال شرطیهٔ منفصلهٔ موجبهٔ‌جزئی : «انسان‌یادر کشتی‌است یاغرق میشود» این‌چنین حالت دربعضی احوال آدمی‌را دست‌میدهد و آن‌هنگامیست که آدمی در دریاباشدچه‌درخشکی هیچیك ازاین دوحالت تحقق نمییابد.

مثال شرطیهٔ منفصلهٔ سالبهٔ کلی: هر گز چنین نیست که حیوان‌باشیر باشد یا پلنگ بلکه حیوان انواع دیگری هم دارد.

مثال شرطیهٔ منفصلهٔ سالبهٔ‌جزئی : «گاهی‌چنین نیست که انسان یادر کشتی باشد یا غرق شود» چه آنهنگام که آدمی در خشکی‌است هیچیك ازدوحالت مز بور بروی عارض نمیگردد،

۵ـ تقسیم چهارم‌قضایا:

قضیه باعتبارچگونگی نسبت محمول بموضوع بر سه‌قسم است.

۱ـ قضیهٔ‌ممکنه. مثال: «انسان نویسنده است». نسبت نویسندگی برای‌انسان بالامکان است چه ممکنست آدمی نویسنده باشد و ممکنست نویسنده‌نباشد،

۲ ـ قضیه ممتنعه . مثال: «انسان سنگ است» نسبت سنگ بودن بآدمی ممتنع است .

۳ـ قضیهٔ ضروریه . مثال : «آدمی حیوان است» نسبت حیوانیت بانسان بالوجوب میباشد یعنی ضرورت دارد .

سالبهٔ قضایای مزبور از لحاظ چگونگی نسبت محمول بموضوع مانند موجبهٔ قضایاست فی المثل «انسان نویسنده نیست» قضیه‌ایست ممکن و «انسان حیوان نیست» قضیه‌ایست ضروری و «انسان سنگ نیست» قضیه‌ایست ممتنع .

لفظ ممکن دارای دومعنی است: معنی اول آن غیر ممتنع است و ممکن وواجب هر دو را شامل میشود و آنرا ممکنهٔ عامه مینامند و باین اعتبار لازم نیست که ممکن الوجود ممکن العدم هم باشد چه واجب که قسمی ازممکن عام است ممتنع العدم میباشد. معنی دوم ممکن آنست که وجود وعدم امری ممکن باشد و این چنین ممکن را ممکن خاص مینامند و باین اعتبار موجود بسه قسم منقسم میگردد: ممکن، ممتنع ، واجب . ولی باعتبار اول موجود بدو قسم منقسم میشود : یکی ممتنع و دیگر ممکن .

٦ـ نقیض قضیه:

هر قضیه نقیضی دارد که اختلاف ظاهری آن باقضیهٔ اصلی در ایجاب وسلب است واختلاف معنوی آن درصدق و کذب میباشد؛ بنابراین اگر قضیهٔ اصلی موجبه باشد قضیهٔ نقیض، سالبه است و بالعکس. همچنین هر گاه قضیهٔ اصلی صادق باشد نقیض آن کاذب خواهد بود و بالعکس .

دو قضیه‌ای که چنین باشند متناقضند یعنی یکی از آنها نقیض دیگر یست.

مثال ـ قضیهٔ اصلی: «زید حیوان است» ، قضیهٔ نقیض: «زید حیوان نیست».

برای آنکه تناقض حاصل باشد تحقق چند شرط لازمست بدینقرار: اول آنکه موضوع هردو قضیه درحقیقت واحد باشد وتنها وحدت اسمی کافی نیست پس

هر گاه موضوع دوقضیه واحد نباشد تناقض حاصل نیست چنانکه اگر گوئیم «بره قابل ذبح و بریان کردن است و بره قابل ذبح و بریان کردن نیست» در صورتیکه مرادما ازبره در قضیهٔ اول حیوان معروف و درقضیهٔ دوم اولین برج سال باشد میان دو سخن تناقضی نیست .

دوم آنکه محمول دوقضیه واحد باشد.پس هر گاه بگوئیم«شخص اکراه‌شده مختاراست و اکراه‌شده مختارنیست» و مراد ما از مختار ، در قضیهٔ اول دارای قدرت امتناع و در قضیهٔ دوم آزاد درانجام رغبت خویش باشد بدینقرارمیان دوسخن تناقضی وجود ندارد . همچنین میتوان گفت « شکر شیرین است و شکر شیرین نیست» چه شکر دارای مزهٔ مخصوصی میباشد لکن ازشیر ساخته نشده است .

سوم آنکه ازجهت کل وجزء باهم اختلاف نداشته باشند پس اگر بگوئیم «چشم فلان سیاهست» و سیاهی چشم‌ویرا اراده کنیم آنگاه بگوئیم «چشم‌هموسیاه نیست» وهمهٔ چشم‌مراد ما باشد تناقضی نگفته‌ایم .

چهارم وحدت در قوه‌وفعل است.هر گاه‌بگوئیم «شراب در خم بالقوه مسکر است و بالفعل مسکر نیست»مرتکب تناقض گوئی نشده‌ایم .

پنجم رعایت وحدت‌اضافه در امور اضافی‌است پس هر گاه گفته شود که«ده نصف‌است وده نصف‌نیست» تناقضی حاصل‌نمیشود زیرا ده نسبت‌به‌بیست نصف است ونسبت باعداددیگر نصف‌نمیباشد.همچنین ممکنست زیدنسبت بیکی‌پدرباشد ونسبت بدیگری پدر نباشد .

ششم، وحدت درزمان‌ومکانست .مثال : هر گاه بگوئیم «زید امسال‌توانگر است‌و سال گذشته توانگر نبوده»یااینکه بگوئیم «زید در این‌شهر غریب است و در شهر دیگری غریب نیست» تناقض نگفته‌ایم .

بطور کلی نقیض قضیه همان‌امری راکه قضیهٔ اصلی برای موضوع خود

اثبات کرده ازهمان موضوع وبهمان وجه سلب میکند و امری‌را که قضیهٔ اصلی از موضوع خود سلب کرده برای همان موضوع و بهمان وجه اثبات میکند . هر گاه قضیه‌شخصی نباشدبرای‌حصول تناقض رعایت‌شرط دیگری لازمست و آن چنانست که باید یکی ازدوقضیهٔ کلی ودیگری‌جزئی باشدچه‌اگرهردوقضیه‌جزئی باشندممکنست هر دوقضیه‌صادق‌در آیندچنانکه گوئیم : «بعضی ازمردم نویسنده‌اند و برخی از مردم نویسنده نیستند» و هر گاه هردوقضیه کلی باشند ممکن‌است هر دو کاذب در آیند چنانکه گوئیم‌هر انسان کاتبست وهیچ انسانی کاتب نیست .

در دانشنامهٔ علائی چنین مسطور است : «نقیض» «هر چه نه» «هر چه» بود و «نقیض» «هیچ» «برخی» بود.

۷ـ عکس قضیه:

هر گاه در قضیهٔ حملیه موضوع‌را بجای‌محمول‌و محمول‌را بجای موضوع قرار دهیم و در قضیهٔ‌شرطیه‌مقدم‌را درجای تالی وتالی را در جای مقدم بنشانیم، قضیهٔ دیگری درست‌میشود و چون قضیهٔ دوم را با قضیهٔ اول بسنجیم دو حالت‌پیش‌میآید:

۱ـ ممکن است از صدق قضیهٔ اول صدق قضیهٔ دوم لازم‌آید ، در اینصورت قضیهٔ دوم‌را قضیهٔ معکوسه یاعکس قضیه یاعکس مستوی‌مینامیم.

۲ـ ممکن است‌از صادق‌بودن قضیهٔ اول صادق‌بودن قضیهٔ دوم لازم نیاید در اینصورت میگوئیم قضیه منعکس نمیشود یاعکس آن صادق‌نیست.

برای‌اینکه قضیه‌ای عکس صادق داشته باشد باید بانواع قضایای محصوره توجه داشت بدینقرار :

الف ـ عکس‌سالبهٔ کلی، سالبهٔ کلی‌است. مثال : قضیهٔ‌اصلی ، «هیچ‌انسانی سنگ نیست »، عکس قضیه «هیچ سنگی انسان نیست».هر گاه قضیهٔ دوم‌صادق‌نباشد می‌بایست نقیض‌آن صدق کند باین‌معنی که برخی‌از سنگها آدمی‌باشند و در نتیجه

چیزی، هم انسان و هم‌سنگ باشد و این امر مخالف با قضیهٔ اولست بنابراین باید عکس قضیهٔ اول صادق باشد.

ب ـ سالبهٔ جزئی عکس ندارد.

ج ـ عکس موجبهٔ کلی موجبهٔ جزئیست. مثال ـ قضیه اصلی: «هر انسانی حیوانست» عکس قضیه: «برخی از حیوانات آدمی انـد» و این قضیه لازمهٔ قضیهٔ اول میباشد.

د ـ عکس قضیهٔ موجبهٔ جزئی موجبهٔ جزئی خواهد بود. هر گاه بگوئیم «برخی از حیوانات آدمی‌اند» خودبخود لازم‌میآید که برخی از آدمیان حیوان باشند و البته میدانیم که صدق قضیهٔ دوم با صدق این معنی که هـر آدمی حیوان است منافاتی ندارد.

مطالبی که درباب قضایا می‌بایست‌مورد بحث‌قرار گیرد بپایان‌رسید اینک باید به‌بحث در باب‌قیاس که مرکب‌از قضایااست پرداخت.

فن چهارم - ترکیب قضایا

مقصود از ترکیب قضایا بدست آوردن قیاس است و غرض ازمنطق شناختن چگونگی استدلال میباشد که قیاس نوع کامل آنست لکن آنچه درجهان تفکر آغاز است درعالم عمل پایان خواهدبود، هدف هر اندیشه همانست که چون عمل آن پایان گیرد اندیشه تحقق پذیرد (اول الفکر آخر العمل) بهمین جهت پس از شناختن الفاظ ومعانی کلی وقضایا باید بحث قیاس را موردمطالعه قرار دهیم و این بحث در خلال دو رکن یکی راجع بصورت قیاس ودیگر راجع بمادهٔ قیاس بیان خواهدشد.

رکن اول - صورت قیاس

مقدمه

۱- اقسام حجت باجمال:

در آغاز کتاب گفتیم که علم بر دوقسم است: تصور و تصدیق. راه وصول بتصور مجهول، حدو رسم میباشد وطریق وصول بتصدیق مجهول، حجت است. حجت بسه قسم منقسم میگردد: ۱-قیاس ۲-استقراء ۳ - تمثیل

پی بردن ازشاهد بغایب نوعی تمثیل است و مثال نامیده میشود. ازاقسام سه گانهٔ حجت، اهمیت قیاس بیشتر است و ازانواع قیاسات، قیاس برهانی، بیشتر ارزش واعتبار دارد اکنون بایدقیاس را نخست بشناسیم وآنگاه ببحث در قیاس برهانی بپردازیم وقیاس برهانی رااز قیاس غیر برهانی تمیز دهیم.

۲- تعریف قیاس:

«قیاس» گفتاری است که ازچند قضیه تألیف شده باشد بقسمی که چون آن قضایا پذیرفته شوند ومسلم گردند قبول قضیهٔ دیگری بالضروره لازم آید مثال: «عالم

مصوراست و هر مصوری حادث است» چون این دو قضیه پذیرفته شوند بالضروره باید قبول کنیم که عالم حادث میباشد، مثال دیگر: «اگر عالم مصور باشد حادث هم هست و مسلماً عالم مصور است» باقبول دو قضیهٔ مزبور که اولی شرطیهٔ متصله و دومی حملیه است، ملزم میشویم بقبول اینکه عالم حادث است. مثال دیگر: «عالم یاقدیم است یاحادث ولی ثابت شده که عالم قدیم نیست» بازلازمهٔ دوقضیه که اولی شرطیهٔ منفصله و دومی حملیه است آن خواهد بود که عالم حادث است.

۳ـ اقسام صوری قیاس:

«قیاس» بردو قسم است: قیاس اقترانی، قیاس استثنائی. ـ قیاس اقترانی قیاسی است مرکب از دوقضیه که در یك جزء باهم مشترك باشند. مثال: «عالم مصور است و هر مصوری حادث میباشد». قیاس استثنائی قیاسی است که مقدمهٔ دوم آن ازاجزاء مقدمهٔ اول مأخوذ باشد. اینك هریك از دوقسم قیاس را خلال یك فصل مورد بحث قرار میدهیم ودرفصل سوم ازقیاس خلف واستقراء و تمثیل و قیاس مرکب سخن میگوئیم:

فصل اول ـ قیاس اقترانی

۱ـ اجزاء قیاس اقترانی:

درقیاس اقترانی که حداقل مرکب از دو قضیه است هر قضیه موضوع و محمولی دارد و چون قیاس مرکب ازدو قضیه است میبایست چهارجزء داشته باشد ولی یك جزء بایدمشترك باشد تا دوقضیه باهم تألیف شوند چه اگر فی المثل بگوئیم «عالم مصور است وروان جوهر است» از قبول این دو قضیه بقضیهٔ دیگری منتقل نمیشویم. چون دوقضیهٔ قیاس در یك جزء مشتر کند. اجزاء قیاس که حدود نامیده میشوند سه حد خواهد بود: حدمشترك راحد وسط یاحد میانگین خوانند و حدیکه موضوع نتیجه واقع میشود ودرمقام خبردادن از آن میباشیم، حد اصغر و حد کهین نامیده میشود. حدسوم که محمول نتیجه است حد اکبر یاحد مهین نامدارد. درمثال گذشته «عالم» حد کهین و «مصور» حد میانگین و «حادث» حد مهین است. هریك ازدو قضیه

مقدمه قیاس نامیده میشود، مقدمه‌ای که مرکب از اصغر و اوسط است مقدمهٔ صغری است و مقدمه‌ای که مرکب از اوسط و اکبر است مقدمهٔ کبری نام‌دارد و چون حد وسط درهر دو قضیه مشترك است نام مقدمتین از آن اخذ نشده و چنانکه دیدیم نام مقدمهٔ صغری از اصغر و نام مقدمهٔ کبری از اکبر مأخوذ است.

قضیهٔ سومی که از ترکیب قضایای قیاس بدست میآید بعداز لزوم بنام «نتیجه» و پیش از لزوم بنام «مطلوب» خوانده میشود. ترکیب مقدمتین قیاس را «اقتران» و هیئت ترکیب‌را «شکل» مینامند.

۲ـ اشکال قیاس اقترانی:

قیاس اقترانی دارای سه شکل است:[۱] شکل اول قیاسی است که حدوسط دریکی از مقدمتین، محمول و درمقدمهٔ دیگر، موضوع باشد.

شکل دوم، قیاسی است که حد وسط درهردو مقدمه محمول باشد.

شکل سوم، قیاسی است که میانگین آن درهردو مقدمه، موضوع است.

هرگاه مقدمهٔ قیاس، قضیهٔ شرطیه باشد، مقدم آن در حکم موضوع قضیهٔ

۱ـ منطقیون متأخر، شکل چهارمی بر شکلهای سه‌گانه افزوده و آنرا شکل جالینوسی نامیده‌اند زیرا جالینوس را واضع آن شناخته‌اند. شکل چهارم آنست که حد وسط برای صغری موضوع و برای کبری محمول باشد و بدینقرار، عکس شکل اول است لکن درحقیقت، شکل‌چهارم همان شکل اول‌میباشد بااین تفاوت که قضیهٔ کبری پیش ازقضیهٔ صغری ذکرمیشود. مثال: «هرانسانی ناطق است وهر نویسنده‌ای انسان است» این‌دوقضیه را اگر پیش‌وپس کنیم، درست‌شکل‌اول تنظیم میشودوقیاس بدینصورت درمیآید: «هرنویسنده‌ای‌انسان است وهرانسانی ناطق‌است». بنابرآنچه گفته شد بهتر آنست که شکل‌چهارم، شکلی‌جداگانه بحساب نیاید. اما کسانیکه درزبان‌های اروپائی کتاب منطق نوشته‌اند، قیاسهای خود راکه میخواهند به‌هیأت شکل اول بیان کنند، غالباً به‌هیأت شکل‌چهارم درمیآورند ودرعین‌حال قضیهٔ اول‌راکبری وقضیهٔ دوم راصغری میشناسند. لکن‌شکل‌چهارم، استقلالش براین‌مبنی‌است که قضیهٔ اول آن‌صغری وقضیهٔ دوم آن کبری گرفته شود باری تعریف غزالی ازشکل اول بقسمی‌است که شکل جالینوسی را نیز شامل است.

حملیه وتالی آن درحکم محمول‌قضیهٔ حملیه خواهدبود. بهرحال دراشکال‌سه گانه، هرگاه قیاس، مرکب ازدوقضیهٔ سالبه یا دوقضیهٔ جزئیه باشد از آن نتیجه نمیتوان گرفت وهمچنین اگر صغری، سالبهٔ کلی و کبری، جزئی باشد. قیاس، نتیجه‌بخش نخواهد بود. بعلاوه هریك ازشکلها را شروط خاصی‌است که اگرآن شروط تحقق نیابد، قیاس آن، قیاس منتج‌نیست.

اینك بشروط هرشکل تفصیلا میپردازیم:

۳ـ شروط شکل‌اول:

شکل اول بردوشکل دیگر، دومزیت دارد. نخست آنکه برای اثبات لزوم و نتیجهٔ آن، لازم نیست که آنرا بشکل دیگری بازگردانیم درصورتیکه دوشکل دیگر را بشکل اول‌بازمیگردانند تا لزوم نتیجهٔ آنها را بثبوت رسانند.

دومین مزیت شکل اول اینست که نتیجهٔ آن یکی ازمحصورات چهارگانه (موجبهٔ کلی، موجبهٔ جزئی، سالبهٔ کلی، سالبهٔ جزئی) خواهدبود درصورتیکه‌نتیجهٔ شکل دوم هرگزموجبه نیست ونتیجهٔ شکل سوم هرگز کلی نمیباشد.

برای اینکه شکل اول ازجهت صورت قطعاً منتج‌باشد، رعایت دوشرط درآن لازمست: یکی موجبه‌بودن صغری ودیگری کلی‌بودن کبری. هرگاه یکی ازاین دوشرط تحقق نیابد، قیاس شکل‌اول، منتج‌نخواهد بود. دلیل منتج‌بودن شکل‌اول با رعایت دوشرط مذکور، آنست که هرحکمی که برتمام افراد محمول بارشود، اعم ازحکم ایجابی یا سلبی بر موضوع که جزئی ازآنست قابل حمل هست وموضوع، خواه کلی‌باشد یاجزئی، نسبت‌بمحمول خود جزء خواهد بود. مثلاهرگاه‌بگوئیم «هرانسانی‌حیوان است» وسپس‌حساس بودن‌یاغیرحجربودن را برهمهٔ افرادحیوان حمل کنیم همهٔ افراد انسان وهمچنین یکایك ازافراد انسان بالضروره حساس یا غیر حجرخواهند بود چه اگرچنین نباشد میبایست حکم شامل همهٔ افراد حیوان‌نشود واین خلاف فرض‌ماست زیرا بنا برفرض‌ما باید حکم بحساس وغیرحجر بودن‌شامل همهٔ افراد حیوان باشد.

۴ـ ضروب قیاس:

درهر شکل ازاشکال سه گانه ۱۶ صورت قیاس قابل تصور است زیرا صغرای هر شکل ممکنست موجبهٔ کلی یاموجبهٔ جزئی یاسالبهٔ کلی یاسالبهٔ جزئی باشد وهر یك ازاین صغری‌ها را میتوان با چهارقسم کبری تألیف نمود بنابراین صورتهای هر شکل، چهارضرب درچهار یعنی شانزده صورت است و هرصورت را ضرب مینامند.

۵ـ ضروب منتج شکل اول:

چون دوشرط انتاج شکل اول یعنی موجبه بودن صغری و کلی بودن کبری درشکل اول مجتمعاً فقط درچهارضرب وجود دارد چهار ضرب ازشانزده ضرب شکل اول منتج است بدینقرار:

ضرب اول ترکیبی است ازدوموجبهٔ کلی، مثال: «هرجسمی مؤلف است وهر مؤلفی محدث میباشد بالضروره هرجسمی محدث خواهدبود.»

ضرب دوم بعینه ضرب اول است وفقط کبرای آنرا بیك قضیهٔ سالبه تبدیل می کنیم مثلا بجای عبارت «محدث است» عبارت «قدیم نیست» میگذاریم و مثال آن چنین میشود: «هرجسمی مؤلف است وهرمؤلفی قدیم نیست» نتیجهٔ دومقدمه چنین خواهد شد: «هیچ جسمی قدیم نیست».

ضرب سوم مثل ضرب اولست امابجای آنکه صغری موجبهٔ کلی باشد صغرای آن موجبهٔ جزئی است وچون هرجزئی نسبت بخودش کلی است هرچه برهمهٔ افراد محمول آن حمل شود برخود آن نیز محمولست. مثال: «برخی ازاجسام مؤلفند وهر مؤلفی حادث است بنابراین برخی از اجسام حادث اند.»

ضرب چهارم مثل ضرب سوم است با این تفاوت که کبرای آن سالبه خواهدبود ومثال آن چنین میشود: برخی ازاجسام مؤلف اند وهیچ مؤلفی قدیم نیست بنابراین برخی ازاجسام قدیم نیستند یا «نه هرجسمی قدیم است».

چهارضربی که ازهریك مثالی آورده شد منتج است وباقی ضربها که ۱۲ اقتران

است منتج نمی باشد یعنی ممکنست دومقدمهٔ آن صادق باشد وبا وجود این نتیجهٔ آن صادق نباشد .

چنانکه گفتیم شکل اول مانند شکلهای دیگر دارای شانزده ضرب است وچون درقیاس منتج آن نمیتوان صغرای سالبهٔ کلی یا سالبـهٔ جزئی آورد ۸ ضرب آن قابل انتاج نیست وهر گاه صغری موجبهٔ کلی باشد چون باکبرای موجبهٔ جزئی وسالبهٔ جزئی قابل تألیف نیست دوضرب آن منتج ودوضرب آن عاطل وبی نتیجه خواهدبود همچنین هر گاه صغری موجبهٔ جزئی باشد چون قیاس مؤلف ازدوجزئی منتج نمیباشد لذا باکبرای موجبهٔ جزئی یا سالبهٔ جزئی تألیف نمیشود ودرنتیجه ازاین نوع قیاس هم دوضرب، منتج ودوضرب، عقیم است با این حساب کاملا روشن گردید که در شکل اول چهار ضرب منتج و۱۲ ضرب عاطل وعقیم میباشد .

۶ـ خلاصهٔ ضروب شکل اول:

الف ـ هر گاه صغری موجبهٔ کلی باشد و باکبرای موجبهٔ کلی یا سالبهٔ کلی تر کیب شود ازاین تر کیب دوضرب منتج حاصل میگردد واگر باکبرای موجبهٔ جزئی یا سالبهٔ جزئی تر کیب شود هردوضرب حاصل، عقیم است زیرا کبری جزئیست و تا حکمی نسبت بمحمول صغری کلیت نداشته باشد بر موضوع آن قابل حمل نمیباشد .

ب ـ اگر صغری موجبهٔ جزئی باشد باکبرای موجبهٔ کلی یاسالبهٔ کلی دوضرب منتج میدهد اما اگر باکبرای موجبهٔ جزئی یاسالبهٔ جزئی تر کیب شودبواسطهٔ فقدان یکی ازدوشرط یعنی بواسطهٔ کلی نبودن کبری هردوضرب آن عقیم خواهد بود باین تر تیب از ۸ ضربی کـه تا کنون ذکـر شد چهارضرب آن منتج و چهارضرب آن عقیم است .

ج ـ هر گاه صغری سالبهٔ کلی باشد باهریك ازچهارقسم کبری که تر کیب شود ضروب آن عقیم خواهد بود وهمچنین هر گاه صغرای سالبهٔ جزئی باهریك از چهار قسم قضایای محصوره تر کیب شود ضروب آن عقیم است زیرا وقتیکه ما امری را از

اقسام منتج و عقیم شکل اول

صغری	مثال	کبری	مثال	نتیجه
موجبهٔ کلی	هر «الف» ب هست(۱)	موجبهٔ کلی	هر «ب» ج است	نتیجه موجبهٔ کلی است : هر الف ج است.
موجبهٔ کلی	هر الف ، ب هست	سالبهٔ کلی	هیچ ب ، ج نیست	نتیجه سالبهٔ کلی است: هیچ الف ج نیست.
موجبهٔ کلی	هر الف ، ب هست	موجبهٔ جزئی	برخی از آنچه ب باشد ج است	این قسم عقیم است زیرا کبرای آن جزئی است.
موجبهٔ کلی	هر الف ، ب هست	سالبهٔ جزئی	برخی از آنچه ب باشد ج نیست	این قسم عقیم است زیرا کبرای آن جزئی و سالبه است
موجبهٔ جزئی	برخی از آنچه الف باشد ب هست	موجبهٔ کلی	هر «ب» ج است	نتیجه موجبهٔ جزئیست: برخی از آنچه الف باشد ج است.
موجبهٔ جزئی	برخی از آنچه الف باشد ب هست	موجبهٔ جزئی	برخی از آنچه ب باشد ج است	این قسم عقیم است زیرا کبرای آن جزئی است.
موجبهٔ جزئی	برخی از آنچه الف باشد ب هست	سالبهٔ جزئی	برخی از آنچه ب باشد ج نیست	این قسم عقیم است زیرا کبرای آن سالبهٔ جزئی است
موجبهٔ جزئی	برخی از آنچه الف باشد ب هست	سالبهٔ کلی	هیچ ب ، ج نیست	نتیجه سالبه جزئیست : هر الف ج نمیباشد.
سالبهٔ کلی	هیچ الف ، ب نیست	موجبهٔ کلی	هر «ب» ج است	این قسم عقیم است زیرا صغرای آن سالبه است .
سالبهٔ کلی	هیچ الف ، ب نیست	موجبهٔ جزئی	برخی از آنچه ب باشد ج است	این قسم عقیم است زیرا صغری سالبه و کبری جزئی است
سالبهٔ کلی	هیچ الف، ب نیست	سالبهٔ کلی	هیچ ب ، ج نیست	این قسم عقیم است زیرا صغری سالبه است .
سالبهٔ کلی	هیچ الف ، ب نیست	سالبه جزئی	هر «ب» ج نیست	این قسم عقیم است زیرا صغری سالبه و کبری جزئیست.
سالبهٔ جزئی	نه هر الف، ب میباشد	موجبهٔ کلی	هر «ب» ج است	این قسم عقیم است زیرا صغری سالبه است .
سالبهٔ جزئی	نه هر الف، ب میباشد	موجبهٔ جزئی	برخی از آنچه ب باشد ج است	این قسم عقیم است زیرا صغری سالبه و کبری جزئی است.
سالبهٔ جزئی	نه هر الف، ب میباشد	سالبه کلی	هیچ ب، ج نیست	این قسم عقیم است زیرا صغری سالبه است.
سالبهٔ جزئی	نه هر الف، ب میباشد	سالبهٔ جزئی	هر «ب» ج نیست	این قسم عقیم است زیرا صغری سالبه و کبری جزئیست.

۱ــ در دانشنامه علائی حدود مثالهای قیاس بجای الف و ب و ج، فلان و بهمان و باستار انتخاب شده است. فلان و بهمان کنایهٔ اسمی و باستار یا بیستار کنایهٔ وصفی است.

موضوع صغری سلب میکنیم میان آن امروموضوع صغری بمباینت حکم کرده‌ایم و البته حکمی که برمحمول مباین بارشود شامل موضوع نخواهد بود چنانکه اگر بگوئیم «انسان سنگ نیست» حکمی که برسنگ حمل شود اعم از مثبت یا منفی لازم نیست که بر انسان صادق آید. این بود تحلیل ضروب شکل اول و بیان علت منتج بودن چهارضرب وعقیم بودن دوازده ضرب دیگر آن.

۷ـ شروط انتاج شکل‌دوم:

درشکل‌دوم، اوسط درهر قضیه‌محمولست ونتیجهٔ‌قیاس، مرکب‌ازموضوع‌صغری وموضوع کبری‌است که باهم‌مباینت‌دارند ولذا برمحمول‌نتیجه، حکمی‌حمل‌میگردد که در موضوع آن موجود نبوده است بنا براین نتیجهٔ شکل دوم سالبه خواهد بود زیرا اگرموجبه میبود حکم محمول خودبخود شامل موضوع‌میشد واحتیاج باثبات نداشت.

درقیاس شکل دوم رعایت دوشرط لازمست یکی اختلاف دومقدمه باین معنی که اگر صغری موجبه است کبری باید سالبه‌باشد وبالعکس. شرط دوم کلی بودن کبری است.

بترتیبی که درشکل اول بیان شد، قیاس شکل دوم نیز ۱۶ضرب دارد و ۴ ضرب آن منتج و۱۲ضرب آن عقیم‌میباشد اینک‌چهارضرب منتج این شکل بیان‌میشود.

۸ـ ضروب منتج‌شکل‌دوم:

ضرب اول، مرکب‌ازصغرای‌موجبهٔ کلی و کبرای‌سالبهٔ کلیست. مثال: «هر جسمی قابل تقسیم‌است وهیچ نفسی‌قابل‌تقسیم‌نیست» نتیجهٔ این‌قیاس، سالبهٔ کلیست باین صورت که هیچ جسمی‌نفس‌نیست.

لزوم نتیجهٔ این‌ضرب ازشکل دوم‌بدین‌ترتیب‌ثابت میشود که کبرای قیاس‌را عکس کنیم‌وچون کبرای‌قیاس سالبهٔ کلی‌است عکس آن هم‌سالبهٔ کلی‌میشود. باعکس کردن کبری، صورت قیاس چنین میباشد: «هرجسمی‌قابل تقسیم است وهیچ‌چیز قابل تقسیمی، نفس نیست» نتیجه میشود که‌هیچ‌جسمی نفس‌نمیباشد.

ضرب دوم، مرکب ازصغرای سالبهٔ کلی و کبرای موجبهٔ کلیست. مثال: «هیچ موجود ازلی مؤلف نیست وهرجسمی مؤلف است» نتیجهٔ قیاس، سالبهٔ کلی میشود: «هیچ موجود ازلی جسم نیست».

برای اثبات صحت این قیاس، صغری را معکوس می کنیم و کبری قرارمی دهیم صورت قیاس چنین میشود: «هرجسمی مؤلف است وهیچ مؤلفی موجود ازلی نیست» نتیجه میشود که هیچ جسمی موجود ازلی نمیباشد وعکس این نتیجه چنین است که هیچ موجود ازلی جسم نیست.

ضرب سوم، مرکب ازصغرای موجبهٔ جزئی و کبرای سالبهٔ کلی است وشبیه بضرب اولست وتنها فرق آن باضرب اول جزئی بودن صغرای قیاس است. مثال: «برخی ازموجودات قابل تقسیم اند وهیچ نفسی قابل تقسیم نیست» نتیجه میشود که برخی ازموجودات نفس نیستند.

دلیل لزوم این نتیجه آنست که هرگاه کبری رامعکوس کنیم قیاس ما بصورت شکل اول درمیآید وچنین میشود: برخی ازموجودات قابل تقسیم اند وهیچ چیز قابل تقسیمی، نفس نیست.

ضرب چهارم، مرکب ازصغرای سالبهٔ جزئی و کبرای موجبهٔ کلی است. مثال: «برخی ازموجودات مؤلف نیستند وهرجسمی مؤلف است» نتیجه میشود که برخی از موجودات جسم نیستند.

اثبات نتیجهٔ ضرب چهارم ازشکل دوم بطریق عکس ممکن نیست زیرا صغری سالبهٔ جزئی است وعکس ندارد و کبری موجبهٔ کلیست اگرمنعکس گردد بصورت موجبهٔ جزئی درمیآید ودراینصورت قیاس مامرکب ازسالبهٔ جزئی وموجبهٔ جزئی خواهد شد وچنانکه میدانیم قیاس مرکب از دو جزئی، منتج نخواهد بود پس باید برای اثبات قیاس مزبور بطریقی غیراز طریق عکس توسل جست. اثبات این قیاس بدوطریق ممکنست: یکی طریق افتراض ودیگر طریق خلف.

طریق افتراض آنست که چون هرچیزی نسبت بخودش کلی است برخی از

موجودات را کلی فرض کنیم و نامی بر آن بگذاریم. مثلا چنانکه در کتاب دانشنامه مسطور است برخی ازموجودات را «آن» بنامیم وجسم را «فلان» ومؤلف را «باستار» بخوانیم قیاس ما باینصورت درمیآید: «هیچ «آن» باستار نیست وهر «فلان» باستار است». نتیجه میشود که «هیچ «آن» فلان نیست». سپس قضیهٔ کلی را بهیئت اول که جزئی بود در میآوریم نتیجه چنین میشود که برخی ازموجودات فلان نیستند. باین ترتیب ضرب چهارم بصورت ضرب دوم درمیآید.

طریق «خلف» چنین است که بگوئیم اگر نتیجهٔ قیاس ما (نه هرموجودی جسم است) صادق نباشد میبایست نقیض آن (هرموجودی جسم است) صادق آید وهرگاه نقیض نتیجه (هرموجودی جسم است) با کبرای قیاس ترکیب شود صورت قیاس چنین میشود: «هرموجودی جسم است وهرجسمی مؤلف است» نتیجه میشود که هرموجودی مؤلف است. این نتیجه برخلاف مقدمهٔ صغرای قیاس اصلی ماست چه بموجب آن میبایست برخی ازموجودات مؤلف نباشند. باین قرار نتیجهٔ حاصل ازترکیب نقیض قضیه با کبرای قیاس، نقیض صغرای قیاس خواهد بود وچون اجتماع نقیضین محال میباشد باید نقیض نتیجه، صادق نباشد وچون نقیض قضیه صادق نیست میبایست خود آن قضیه صادق باشد واین طریق که اثبات صدق قضیه بوسیلهٔ اثبات کذب نقیض آن باشد دراصطلاح «خلف» نامیده میشود.

۹ـ شروط انتاج شکل سوم:

درشکل سوم، اوسط برای صغری و کبری موضوعست ونتیجهٔ آن اثبات این معنی است که هرحکمی که برهمهٔ افراد موضوع بارباشد چه مثبت وچه منفی بربرخی از افراد محمول نیز صادقست بنابراین نتیجهٔ شکل سوم همیشه جزئیست.

درشکل سوم رعایت دوشرط لازمست یکی آنکه صغری موجبه باشد ودیگر آنکه یکی ازدومقدمه، خواه صغری وخواه کبری کلی باشد، صورتهای این شکل بترتیبی که درشکل اول مذکورشد ۱۶ ضرب است ولی فقط ۶ ضرب آن منتج وده ضرب دیگر آن عقیم است.

۱۰- ضروب منتج شکل سوم:

ضرب اول، مرکب ازدو قضیهٔ موجبهٔ کلیست. مثال: «هرانسانی حیوانست وهر انسانی ناطق است» نتیجه میشود که برخی ازحیوانات ناطقند. لزوم نتیجهٔ این شکل باین طریق ثابت میشود که بجای صغری عکس آنرا بگذاریم وعکس آن موجبهٔ جزئیست بنابراین باتبدیل صغری صورت قیاس چنین خواهدشد: «برخی ازحیوانات انسانند وهرانسانی ناطق است» چنانکه می‌دانیم صورت مزبورصورت ضرب سوم از شکل اولست.

ضرب دوم، ازصغرای موجبهٔ کلی و کبرای سالبهٔ کلی مرکبست مثال: «هرانسانی حیوان است وهیچ انسانی اسب نیست» نتیجه میشود که هرحیوانی اسب نیست. میتوانیم صغری رامعکوس کنیم وقیاس را باینصورت درآوریم: « برخی ازحیوانات انسانند وهیچ انسانی اسب نیست» چنانکه می‌بینیم قیاس بصورت ضرب چهارم ازشکل اول درمیاید ومنتج میباشد.

ضرب سوم، مرکب ازصغرای موجبهٔ جزئی و کبرای موجبهٔ کلی است. مثال: «برخی ازآدمیان سفیدند وهرانسانی حیوان است» نتیجه میشود که برخی ازسفیدها حیوانند. هر گاه صغرای قیاس رامعکوس کنیم قیاس باین‌صورت درمیآید: « برخی از موجودات سفید، انسانند وهرانسانی حیوانست »چنانکه می بینیم بامعکوس کردن صغری قیاس بصورت ضرب سوم ازشکل اول درمیآید.

ضرب چهارم، مرکب ازصغرای موجبهٔ کلی و کبرای موجبهٔ جزئیست. مثال: «هرانسانی حیوانست وبرخی ازآدمیان نویسنده‌اند» نتیجه‌میشود که برخی ازحیوانات نویسنده‌اند. هر گاه کبری را معکوس کنیم وصغری قرار دهیم قیاس باینصورت در میآید« برخی ازنویسند گان آدمی‌اندوهر آدمی حیوانست» بنابراین برخی ازنویسند گان حیوانند. عکس نتیجه چنین‌خواهد شد که: برخی از حیوانات نویسنده اند.

ضرب پنجم، مرکب ازصغرای موجبهٔ کلی و کبرای سالبهٔ جزئیست . مثال: «هرانسانی ناطقست وهرانسانی نویسنده نیست» نتیجه میشود که هرناطقی نویسنده

نیست. اثبات لزوم نتیجهٔ این ضرب بطریق عکس ممکن نیست و باید ازطریق افتراض آنرا ثابت کرد. مثلا میگوئیم «هرانسانی ناطقست و برخی از آدمیان امّی هستند» نتیجه میشود که برخی ازناطقان امی اند. سپس قیاس دیگری باین ترتیب تألیف میکنیم : «برخی ازناطقان امّی اند وهیچ امی نویسنده نیست» نتیجه میشود که برخی از ناطقان نویسنده نیستند.

ضرب ششم، ازصغرای موجبهٔ جزئی و کبرای سالبهٔ کلی مرکب است. مثال : «برخی ازحیوانات سفیدند وهیچ حیوانی برف نیست» نتیجه میشود که برخی از سفیدها برف نیستند یا هرسفیدی برف نیست. هرگاه صغری را معکوس کنیم قیاس بصورت ضرب چهارم ازشکل اول درمیآید زیرا صورت قیاس چنین میشود: «برخی ازموجودات سفید حیوانند وهیچ حیوانی برف نیست».

اینك که ازتفصیل قیاس اقترانی فراغ حاصل شد باید مختصری دربارهٔ قیاس استثنائی بحث کنیم.

فصل دوم ـ قیاس استثنائی

قیاس استثنائی بر دونوعست: نوع اول قیاسی است که مقدمهٔ اول آن شرطیهٔ متصله است ومقدمهٔ دوم آن استثنائی بر مقدمهٔ اول میباشد، نوع دوم قیاسی است که مقدمهٔ اول آن شرطیهٔ منفصله ومقدمهٔ دوم آن استثنائی برشرطیهٔ منفصله است.

قیاس استثنائی نوع اول :

«هرگاه بگوئیم «اگرعالم حادث باشد ایجاد کننده‌ای دارد» وسپس عین مقدم را از آن استثنا کنیم وبگوئیم «معلومست که جهان حادث است» نتیجهٔ قیاس عین تالی خواهد بود چه از دومقدمه لازم میآید که جهان دارای موجدی باشد. همچنین اگرنقیض تالی را استثنا کنیم و بگوئیم که جهان موجد ندارد لازم میآید که جهان حادث نباشد اما اگرنقیض مقدم را استثنا کنیم ازقیاس ما نه عین تالی نتیجه میشود و نه نقیض تالی. مثلا درمثال مذکور اگر بگوئیم «عالم حادث نیست» ممکنست

جهان بافرض عدم حدوث، محتاج بموجد بوده یا ازموجد بی نیاز باشد وهر گاه بگوئیم « اگر این موجود انسانست حیوان هم هست لکن انسان نیست » ازقیاس ما نتیجه نمیشود که موجود مزبور حیوان یا غیرحیوان باشد . بهمین نحو اگرعین تالی را استثنا کنیم و بگوئیم « موجود مورد بحث حیوانست » لازم نمیآید که آن موجود انسان یاغیرانسان باشد واگر بگوئیم « هر گاه نمازدرست باشد نماز گزار پاك است و مسلماً نماز گزارمورد بحث پاك میباشد» ازقیاس ما نه صحت ونه بطلان نمازوی انتاج خواهد شد .

خلاصه آنکه قیاس استثنائی نوع اول دارای چهارقسم است که دوقسم آن(استثنای عین مقدم واستثنای نقیض تالی) منتج است و دوقسم دیگر آن (استثنای نقیض مقدم واستثنای عین تالی) عقیم میباشد اما اگرتالی بامقدم مساوی باشد هرچهار قسم قیاس منتج خواهدبود. مثال: «اگر این موجود جسم باشد مؤلف ازهیولی وصورت خواهد بود » حال بر این مقدمه هریك ازچهارقسم استثناء که اضافه شود ازتألیف دومقدمه، قیاسی منتج بدست خواهدآمد (لکن این موجود جسم است، این موجود مؤلف است این موجود جسم نیست، این موجود مؤلف نیست)

هر گاه تالی اعم ازمقدم باشد ازاثبات خاص، اثبات عام لازم میآید ولی ازنفی خاص نفی عام نتیجه نمیشود برعکس ازنفی عام نفی خاص لازم میآید ونتیجهٔ اثبات عام اثبات خاص نخواهد بود چنانکه اثبات انسانیت مستلزم اثبات حیوانیت وهمچنین نفی انسانیت مستلزم نفی حیوانیت نیست برعکس نفی حیوانیت بانفی انسانیت ملازمه دارد ولی از ثبوت حیوانیت ثبوت انسانیت لازم نمیآید .

قیاس استثنائی دوم نوع:

مقدمهٔ اول این نوع قیاس چنانکه گفتیم شرطیهٔ منفصله است وبا هریك از چهارقسم استثنا که تألیف شود قیاسی منتج بدست خواهد آمد: مثال: هر گاه بگوئیم « عالم یا حادث است یاقدیم » وسپس بگوئیم « لکن عالم حادث است » نتیجه میشود: عالم قدیم نیست، یابگوئیم «عالم حادث نیست» نتیجه میشود: عالم قدیم است، یابگوئیم:

« عالم‌قدیم است » نتیجه میشود: عالم حادث نیست، یا بگوئیم: « عالم قدیم نیست » نتیجه میشود: عالم حادث است.

چنانکه دیدیم ازاستثنای‌هریك ازمقدم وتالی نقیض دیگری نتیجه میشود واز استثنای نقیض هر کدام، عین دیگری لازم میآید. این‌وضع درصورتیست که شرطیهٔ منفصله منحصر بدوقسم باشد اما اگرانحصاردرسه قسم باشد ازاستثنای عین یکقسم، نقیض دوقسم دیگرنتیجه میشود، مثال: «این‌عدد بیشتریا کمتریامساوی با آن عدد است لکن مسلماً بیشتراست پس کمترومساوی نخواهدبود» هر گاه نقیض یکقسم‌را استثنا کنیم‌یکی ازدوقسم‌دیگر بنحومرددنتیجه خواهدبود چنانکه درمثال‌بالاهر گاه بگوئیم بیشتر نیست ممکنست کمتریا مساوی باشد.

درصورتیکه شرطیـهٔ منفصله غیرمحصور باشد اثبات یکقسم، منتج‌نقیض همهٔ اقسام خواهدبود واستثنای نقیض یکقسم، منتج تردید درباقی اقسام میباشد چنانکه اگر بگوئیم « زید در عراق یادرحجاز یا درجای دیگری است » یـابگوئیم : «این عدد یا پنج یا ده یامقدار دیگریست» اگر بر ماثابت شود که‌زید درعراق است مسلماً درحجاز یا درجای دیگری نخواهدبود وچون معلوم شود که عدد مورد بحث ماپنج است قطعاً مقدار دیگری که غیرازپنج باشدنخواهدبوداما اگرزید درعراق نباشد در یکی‌ازجاهای دیگرغیرازعراق است واگرعددمورد بحث‌پنج نباشد یکی ازمقادیر دیگرغیر ازپنج خواهد بود....

این بود بحث دربارهٔ اقسام صوری‌قیاس.

فصل سوم - قیاس خلف، استقراء، تمثیل، قیاس مرکب

مبحث اول - قیاس خلف:

قیاس خلف آنست که عقیدهٔ خودرا با اثبات بطلان نقیض آن بثبوت برسانیم باین‌ترتیب که ثابت کنیم نقیض عقیدهٔ مامستلزم امری محال‌خواهدبود. قیاس‌خلف باینطریق است که برعقیدهٔ طرف مقابل مقدمه‌ای که صدق آن ظاهراست میافزائیم

چون نتیجه کاذب درمیآید میبایست یکی از دومقــدمه باطل باشد وچون مقدمه‌ای که ماخود افزوده‌ایم ظاهر الصدق است میبایست مقدمهٔ دیگر که مبین عقیدهٔ طرف مقابل و نقیض عقیدهٔ ما است باطل باشد. مثال: فرض کنیم کسی میگوید « نفس جسم است» درجواب او میگوئیم «نفس جسم است و هر جسمی منقسم است» نتیجهٔ قیاس ما آن خواهد بود که نفس منقسم باشد ولی می بینیم که نفس در انسان منقسم نیست پس باید یکی ازدومقدمهٔ قیاس باطل باشد وچون صدق مقدمهٔ دوم ظاهر است بطلان نتیجهٔ قیاس ناشی ازبطلان مقدمهٔ اول خواهد بود یعنی جسم بودن نفس باطل است پس باید مذهب ما که عدم جسمیت نفس است درست باشد.

مبحث دوم ـ استقراء:

استقراء عبارت ازآنست که ازروی جزئیات بسیار بیك امر کلی که شامل آن جزئیات باشد حکم شود فی المثل چون دیده‌ایم اسب وانسان و گربه وعدهٔ دیگری از حیوانات درهنگام جویدن غذا فك زیرین خود را حرکت میدهند بطور کلی حکم کنیم که «هر حیوانی درهنگام جویدن، فك زیرین خودرا می جنباند» چنین حکمی را حکم استقرائی مینامند. حال اگر همهٔ جزئیات استقراء شده بـاشد بنحوی کـه هیچ فردی ازتتبع وپی جوئی بر کنار نمانده ودرقلمروحکم وارد باشد حکم ما حکم قطعی است وبصورت قیاس شکل اول تنظیم میگردد چه میگوئیم «اسب وانسان وغیره مثلا مجموعهٔ حیوانات راتشکیل میدهند وهمه فك زیرینشان در موقع جویدن می جنبند» دراینصورت است که بر حسب نتیجهٔ قیاس مبایست که فك زیرین هر حیوان دروقت جویدن حرکت کند. مثالی که ذکر شد نمونهٔ استقراء تام نیست چه نهنك درهنگام جویدن، فك بالائی خودرا حرکت میدهد.

حکم استقرائی که همهٔ افرادآن موردتحقیق وتتبع قرار نگرفته باشد افادهٔ یقین نمیکند چه ممکنست درهزارمورد صادق باشد وبریك موردصدق نکند چنانکه نهنگ ازحکم کلی حرکت فك زیرین خارج بود.

ازروش استقراء درفقهیات استفاده میشود واین روش دریقینیات قابــل استفاده

نیست . درفقهیات هم هـرچه وارسی و تتبع بیشتر و دقیقتر بـاشد موجب ظن بیشتری می‌شود .

مبحث سوم- تمثیل یامثال:

تمثیل‌چنانست که‌حکم‌جزئی‌رابجزئی دیگر که باجزئی‌اول درامری ازامور شباهت دارد نقل کنیم مثلامی‌بینیم خانه‌دارای شکل‌وصورت است و حـادث میباشد آسمان‌رانیزجسمی‌دارای شکل‌وصورت می‌بینیم وسپس بقیاس‌خانه حکم میکنیم که آسمان نیزحادث‌است. این‌نوع استدلال که در اصطلاح فقها واصحاب کلام « قیاس » نامید، میشود، ودرمنطق «تمثیل‌یامثال» نامدارد بهیچوجه افادۀ یقین نمیکند وفقط مایۀ دلخوشی وموجب اقناع‌نفس است. مثلا هر گاه بخواهیم بیماری را به نوشیدن داروئی وادار کنیم بوی‌میگوئیم « فلان، بیماربود واین‌دارورا نوشید وبهبود یافت » بساهست که بیماربااین استدلال بنوشیدن‌آن دوامایل گردد وبدون توجه باین که آیا داروی موردبحث برای‌هر نوع بیماری مفیداست یافقط برای‌علاج‌امراض‌خاصی سودمند واقع‌میشود ، سخن مارا بپذیرد و همچنین بیمارتوجه ندارد که آیا بیماری وی شبیه‌به‌بیماری فلانست یانه و آیا ازجهت‌سن‌یاقوّت وضعف یاسایرخصوصیات هر دومانده‌اند یانه ؟.

روش تمثیل درمحاورات عادی ودرخطابه‌ها بکارمیرود . مراد ما از خطابه ، گفتارهائیست که دراقامۀدعاوی وشکایت وعذرخواهی وستایش ونکوهش‌ومانداین امور بکار میدارند .

اهل‌جدل بطریق‌تمثیل ، زیادمتمسك میشوند وچون ضعف این‌نوع‌استدلال برخودایشان‌هم پوشیده‌نیست، جهت تقویت‌فن‌تمثیل، بدلیل‌تعلیل، تمسك میجویند باین‌ترتیب که میگویند حکم درمورد اصلی‌ناشی ازعلت است مثلاخانه حادث‌است وحدوث آن ناشی‌ازمصور بودن آن است و چون مصور بودن که علت حدوث خانه است درآسمان‌هم وجوددارد، میبایست آسمان‌هم حادث باشد.

حکم بعلـّیت‌را اهل‌جدل بدوطریق ثابت میکنند: یکی، طریق‌طرد وعکس

ودیگر طریق سبر و تقسیم .

طریق طرد و عکس - جدلیون میگویند دلیل ما برحادث بودن آسمان این است که هر چیز مصور که دیده‌ایم حادث بوده وهر چیز غیر مصور که دیده‌ایم حادث نبوده است بنابراین آسمان هم که مصوراست باید مانند خانه حادث باشد.

ابطال دلیل طرد و عکس - طرد وعکس رامیتوان بادودلیل ، ابطال کرد:

۱- تمسك بطریق طرد وعکس ، استدلال تمثیلی نیست بلکه دلیل استقرائی میباشد وچون استقراءِ تام یعنی رسیدگی بتمام افراد ممکن نیست واستقراء ناقص هم مفید یقین نمیباشد ازراه طردو عکس نه می‌توان تمثیل را محکم کرد و نه می‌توان حادث بودن آسمان را بثبوت رسانید .

۲- اگر آسمان مورد استقراء وتتبع واقع نشده باشد هیچ دلیلی برحدوث آن نیست زیرا همهٔ افراد را تتبع نکرده‌ایم و چنانکه گفتیم ممکنست حکم استقرائی برهزارمورد صدق کند وبریك مورد، صادق نباشد چنانکه تمساح برخلاف حیوانات دیگر درهنگام جویدن غذا، فك بالائی خودراحرکت میدهد ونوع تمساح ازاینجهت برخلاف انواع دیگر حیوانست همچنین ممکن است آسمان از موارد استثنائی بوده وباوجود مصوربودن، حادث نباشد . اماهرگاه آسمان نیز مورد تتبع قرار گیرد و معلوم شود که مشمول حکم استقرائی است دراینصورت دیگر حکم آن ازجهت قیاس با خانه ثابت نشده ومطلب ، پیش ازاحرازصحت مقدمهٔ تمثیل و مقایسه ثابت بوده است ولذا دراثبات آن احتیاج به تمثیل نداشته‌ایم .

طریق سبر و تقسیم - طریقهٔ دیگر اصحاب جدل برای اثبات صحت روش تمثیل طریقهٔ سبر و تقسیم است، بدینقرار : میگویند صفات اصل را تجزیه وتحلیل میکنیم مثلا خانه را موجود وقائم بنفس وجسم ومصور میبابیم بعد می‌بینیم که موجود بودن یا قائم بنفس بودن یاجسم بودن خانه علت حدوث آن نیست پس مصور بودن خانه می‌باید علت حدوثش باشد و چون این علت درآسمان هم موجود است می‌بایست آسمان هم حادث باشد.

ابطال طریقهٔ سبر و تقسیم - طریق سبر وتقسیم بچهار دلیل باطلست :

۱ - از کجا معلومست که حدوث خانه ناشی ازعلتی باشد که افراد دیگر را شامل شود وموجب سرایت حکم گردد ؟ ممکنست حدوث خانه ناشی از علتی باشد که تنها بخانه اختصاص داشته باشد وبفرض اینکه چیز دیگری هم غیراز خانه حادث باشد ممکنست حدوث هردو ازعلت مختصهٔ مشترك میان هردو ناشی باشد وحکم از دویاچندمورد خاص تجاوز نکند .

۲- بفرض اینکه حدوث خانه ناشی ازعلت عام باشد از کجا معلومست که صفات خانه منحصر باوصاف مز بور بوده واز کجامعلومست وصف دیگری غیرازاوصاف مز بورعلت ثبوت حکم نباشد ؟

جدلیون در مقام اثبات حصر نیستند و میگویند اثبات خلاف برعهدهٔ طرف مقابل است بعلاوه اگر وصف دیگری وجود داشت ما بر آن اطلاع میبافتیم چنانکه اگر فیلی درمقابل ماميبود آنرا مشاهده میکردیم .

این سخن اصحاب جدل نیز پذیرفته نیست زیرا اولا عجز خصم ازاحراز مورد خلاف، دلیل معدوم بودن آن نیست چنانکه بسیاری از اموروجود دارد وماقادر بدیدن وارائه دادن آنها نیستیم ثانیاً میان فیل بامعانی ذهنی تفاوت بسیار است بسامعانی ذهنی که بالفعل نسبت بآنها اطلاعی نداریم وحتی ممکنست وجود آنرا منکر شویم لکن پس ازمدتی بر آن وقوف یابیم، ووجود آن برای ما مسلم وقطعی گردد .

۳- بفرض اینکه صفات خانه مثلا منحصر بچهاروصف باشد از کجا معلومست که فقط یك وصف علت ثبوت حکم باشد؟ بساهست که حکم حدوث، ناشی از اجتماع وتر کیب دو یا سه صفت باشد دراینصورت بفرض اینکه ثابت شود هیچیك ازموجودیت وقائمیت بنفس وجسمیت بتنهائی علت حکم حدوث نیست علّیت وصف چهارم بثبوت نمیرسد زیراممکنست تر کیب دو یا سه وصف، علت حکم باشد. مثلاموجودیت باقیام بنفس یا موجودیت باجسمیت یاموجودیت بامصوریت یاقیام بنفس باجسمیت یاقیام بنفس بامصوریت یاجسمیت بامصوریت علت حکم باشد وهم چنین ممکنست اجتماع سه امر علت حکم گردد

وچنانکه میدانیم بساهست که چند چیز یکان یکان فاقد خصوصیتی هستند وچون باهم جمع شوند مجموعهٔ آنها واجد آن خصوصیت میشود و آن خصوصیت منشأ احکامی قرارمیگیرد . چنانکه مرکّب تحریراز زاج و دوده و مازو بدست می آید ولی هریک ازاین مواد خصوصیت مرکب راندارد.

۴ـ بفرض اینکه حصراوصاف، ثابت گردد وبفرض اینکه حکم ، ناشی ازترکیب اوصاف نباشد باز درصورتیکه عدم علیت سه وصف ثابت شود علیت وصف چهارم بطور مطلق ثابت نمیگرددزیرا ممکنست وصف چهارم دویاچندقسم باشد ویکقسم آن علت ثبوت حکم شود وآن قسم از صفت درمثال فرع وجود نداشته باشد مثلا ممکنست خانه بعلت آنکه قسمی خاص ازمصور است حادث باشد وآسمان که قسم دیگر مصور است حادث نباشد.

مبحث چهارم ــ قیاس مرکب :

معمــولا در کتب ودرتعلیمات، قیاس را بصورت وترتیبی که بیان کردیم بکار نمی دارند وبیشتر، قیاسهای مشوش بکارمیبرند باینطریق که یا کبری را بر صغری مقدم میدارند یااینکه حشووزوائدی درمیان دومقدمه جامیدهند گاهی هم یکی ازدو مقدمه را حذف میکنند . ممکنست حذف مقدمه از باب وضوح باشد ولی گاهی هم مقدمه ای را بمنظورمشتبه ساختن مطلب حذف میکنند بهرحال اگر قیاسهای مشوش قابل آن باشد که بصورت وترتیب منطقی در آید آن قیاس منتج است وگرنه قابل اعتماد ومنتج نخواهد بود. همچنین اگــر صورت منطقی قیاس دارای شروط خاص نباشد موجد یقین وقطع نیست .

برای بازگرداندن قیاس مشوش بصــورت قیاس منتظم، شکل اول اقلیدس را بعنوان مثال ذکر می کنیم :میخواهیم برخط الف ،ب مثلثی متساوی الاضلاع بسازیم نوك پرکار را روی «ا» قرار میدهیم وفرجهٔ پرگارراتانقطهٔ «ب» میگشائیم ودورخط «ا ب» دایره ای میزنیم، آنگاه نوك پرکار را بر نقطهٔ «ب» گذاشته آنرا تا نقطهٔ الف میگشائیم وبرگردخط «ا» دایره ای رسم میکنیم این دودایره چون بیك شعاعند باهم

متماثلند ودرنقطه ای یگدیگررا قطع میکنند نقطهٔتقاطع دودایره را « ج » مینامیم حال از نقطهٔ «ج» خطی بنقطهٔ «الف» وخط دیگری بنقطهٔ «ب» میبریم شکل حاصل مثلث متساوی الاضلاعست زیراخط «اب» وخط «اج» که هردو، شعاع یکدایره میباشند باهم برابرند وبهمین دلیل خط «ا ب »و«بج» نیزباهم برابرند، ازطرف دیگر خط «اج» و«بج» که هر کدام باخط «اب » برابر بودند با یکدیگربرابرند باین ترتیب ثابت شد که سه ضلع این مثلث بایکدیگرمساوی میباشند .

چنانکه دیدیم قیاسی که برای اثبات شکل اول اقلیدس بکار رفت مشوش بود ولی ممکنست استدلال شکل مزبور را بصورت چهارقیاس منتظم بیان کردبدینقرار :

۱ـ خط «**اب**» وخط «**اج**» هر کدام شعاع یك دایره‌اند وهمه‌شعاعهای یك دایره مساوی هستند درنتیجه خط «**اب**» وخط « **ج**» باهم برابرند .

۲ـ خط «**اب** » وخط «**بج**» نیزهر کدام شعاع یك دایره‌اند و تمام اشعهٔ یك دایره باهم برابرند پس خط « **اب** » باخط « **اج** » مساویست.

۳ـ خط «**اج**» وخط « **بج**» هر کدام برابر باخط «**اب**» میباشند وهرچندخطی که بایکخط برابرباشند خودآنها بایکدیگرمساویند بنابراین خط « **اج** » باخط «**بج** » مساوی خواهد بود.

٤ـ شکل «**ابج**» محاط بسه خط مساویست وهرشکلی که بسه خط متساوی محاط باشد مثلث متساوی الاضلاعست بنا براین شکل « **ا ب ج** » که بر خط «الف ب »ساخته شده است مثلث متساوی الاضلاع میباشد .

چنانکه‌ازمثال دانسته شد علمای هندسه قیاسها را بترتیبی که ما گفتیم ایراد نمیکنند وبعضی ازمقدمات‌را که واضحند ازباب تساهل حذف‌مینمایند. اینك که‌بحث راجع بصورت قیاس پایان یافت مادهٔ قیاس‌رامورد‌بحث ومطالعه قرارمیدهیم .

رکن دوم ـ مادهٔ قیاس

فصل اول ـ اقسام مادی قیاس یا صِناعات :

مراد از مادهٔ قیاس، مقدمات قیاس است. هر گاه مقدمات قیاسی همه صادق و یقینی باشد نتیجهٔ آن نیز صادق و یقینی خواهد بود و هر گاه همه یا برخی از مقدمات قیاس کاذب باشد صدق نتیجهٔ آن قطعی نخواهد بود و در صورتیکه مقدمات، ظنی باشد نتیجهٔ آن یقینی نیست. قیاس منطقی را میتوان بدینار تشبیه کرد دینار در صورتی سالم است که ماده‌اش طلای خالص و شکلش دایرهٔ کامل باشد بنابراین عیب دینار یا از نقص صورت ناشی است، یا از نقص ماده‌اش منشأ میگیرد. چنانکه قطعهٔ طلای مستطیل را دینار نگویند وقطعهٔ دائره شکل مسین را هم دینار نخوانند. قیاس منطقی هم اگر در صورتش خللی باشد و بیکی ازاشکال قیاس بازنگردد قیاس صحیح نیست. همچنین اگر مقدمات آن صادق نباشد نتیجهٔ آنهم صادق نخواهد بود.

از جهتی دیگر مادهٔ قیاس بطلا مانده است وهم چنانکه طلا ۵ درجه دارد قیاس نیز دارای ۵ درجه است: درجهٔ اول قیاس قیاسی است که مقدمات آن همه صادق و یقینی باشند وهیچگونه شك وشبهه‌ای در آن پیدا نشود. مقدمات این نوع قیاس بزر خالص مانند است وقیاس حاصل از اینگونه مقدمات را برهان مینامند.

دوم قیاسی است که مقدمه‌های آن نزدیك به یقینیات باشند و در نظر اول احتمال خطا پیش نیاید ولی برای کسیکه بادقت نظر در آن بنگرد نسبت بآن احتمال خطا پیش آید. اینگونه قیاس که قیاس جدلی نامیده میشود مانند طلائیست که اندکی غش در آن باشد که تنها ناقد مطلع برغش آن وقوف می‌یابد.

سوم قیاسی که همه یا برخی از مقدمات آن ظنی است و شخص بآنها ظن غالب پیدا میکند و در عین حال، نفس بنقیض آن هم شاعر است و بعبارت دیگر احتمال خطا در آن قابل تصور می باشد. این چنین قیاس که آنرا «قیاس خطابی» مینامند مانند قطعهٔ طلائیست

مغشوش که هر زرگری غش آنرا میداند و اشخاص عادی هم ممکنست بمغشوش بودن آن پی برند.

چهارم قیاسی که مقدمات آن یقینی وظنی نباشد ولی با حیله و نیرنگ آنرا بصورت یقینی در آورده باشند. این گونه قیاس که قیاس مغالطی یا سفسطی یاسوفسطائی نامیده میشود شبیه به قطعهٔ مس است که آنرا چنان با مهارت آب طلا داده باشند که حتی زرگر آنرا زر پندارد.

پنجم قیاسی که کذب آن معلومست ولی آدمی بوسیلهٔ تخیل بدان مایل میگردد. اینگونه قیاس که قیاس شعری نامیده میشود بقطعهٔ مس میماند که آنرا بصورت زیبائی در آورده باشند که همه آنرا مس میدانند ولی از باب منظر زیبائی که دارد آنرا مانند طلاقیمتی و گرامی میشمارند.

بنابر آنچه گفته شد قیاس ازجهت ماده به پنج قسم تقسیم میشود ۱ــ برهان ۲ــ جدل ۳ـ خطابه ٤ـ مغالطه یا سفسطه ٥ـ شعر. مجموعهٔ این اقسام را «صناعات خمس» مینامند.

فصل دوم ـ انواع مقدمات قیاس:

مقدماتی که بحجت محتاج نیستند ازسیزده نوع تجاوز نمیکنند و آن انواع سیزده گانه عبارتند از:

۱ــ اولیات ۲ـ محسوسات ۳ـ تجربیات یا مجربات ٤ ــ متواترات ٥ ــ قضایائی که با قیاسات خود در ذهن همراهند ٦ـ وهمیات ۷ـ مشهورات حقیقی ۸ــ مقبولات ۹ـ مسلمات ۱۰ــ مشبهات ۱۱ــ مشهورات ظاهری ۱۲ــ مظنونات ۱۳ـ مخیلات.

۱ ـ اولیات: ــ اولیات اموری هستند که عقل، بمجرد روبرو شدن با آنها آنهارا تصدیق مینماید وهمینکه موجودی دارای نفس عاقل باشد ولو آنکه تعلیمی فرا نگرفته وباخلاق وعاداتی متخلق نشده باشد وفی المثل هر گاه موجودی دارای نفس عاقل دفعةً واحده آفریده شود بمجرد آفریده شدن ومواجههٔ بااین قبیل امور بآنها

تصدیق میکند. مثال: «کل بزرگتر از جزء است»، «دو چیز مساوی با یکچیز باهم برابرند». همینکه عقل معنی کل ومعنی جزء ومعنی بزرگتری و کوچکتری را تصور کند خودبخود بدون هیچ شك وشبهه‌ای ببزرگتری کل برجزء حکم خواهد کرد واین حکم هر کل را شامل خواهد بود و در عین حال حکمی عقلی است وغیراز حکم صادر از حس است چه حس یك یاچند امرمحصوررا ادراك میکند درصورتیکه اینقبیل امورهمیشه درعقل ثابت و کلی وغیر محصورهستندوعقل از آن‌هامنفك نمیشود.

۲ـ محسوسات: محسوسات اموری هستند که باحس، ثابت میشوند ازقبیل برآمدن آفتاب وافزایش و کاهش ماه.

۳ـ تجربیات: تجربیات یا مجربات آنگونه ازامور است که باهمکاری حس و عقل ثابت میگردد مانند حکم بسوزان بودن آتش و حکم به رافع صفرا بودن سقمونیا وحکم به‌مسکر بودن شراب. فی المثل سکرشراب را بتکرار بوسیلهٔ حس دریافته‌اند وعقل حکم بمسکر بودن شراب میکند وسکررا امر اتفاقی نمیداند چه اگرامر اتفاقی بود همیشه حاصل نمیشد.

۴ـ متواترات: متواترات آن‌قسم اموری است که باخبردادن جماعتی ثابت گردد بطوریکه شك در آن محال باشد مانند اثبات وجود مصرومکه ـ اما بایددانست که‌امورمتواتره را بریکدیگرقیاس نمیتوان کرد وفی‌المثل نمیشود گفت که چون بتواتر، وجود پیغمبری ازپیغمبران ثابت‌است معجزهٔ اونیز باید خودبخودثابت باشد چه ممکنست شخصی‌درنبوت پیغمبری شك نکند و درمعجزه‌ای از معجزات او شك داشته باشد. به‌چنین کس باید مهلت داد تاشك وی باتواترمرتفع گردد.

۵ـ قضایائیکه باقیاسات خود درذهن همراهند: بعضی مطالب دراثبات‌خود احتیاج بحدوسط دارند لکن حدوسط آنها دوراز ذهن نیست وهمیشه در ذهن چنان حاضراست که شخص تصور میکند که آن مطالب ازجملهٔ اولیات است وحال آنکه‌در واقع چنین نیست واثبات آن بوسیلهٔ حداوسط می‌باشد. درحقیقت قیاس، چیزی جز جستجوی حداوسط نیست چه اصغرواکبر درخود مسئلهٔ مطلوب وجوددارد وآنچه

باید کشف شود حداوسط است ، اینگونه مطالب‌هم در اثبات خود بقیاس محتاجند ولی‌قیاساتشان باخودشان همراه میباشد. حکم باینکه «عدد دو ، نصف چهار است» یکی ازاین قبیل‌قضایا است چه آدمی تصور می کند که بالبدا هه حکم کرده است. با آنکه در حقیقت در ذهن قیاسی باین ترتیب تنظیم شده است :

«یکی ازدوجزء کل که برابر با جزء دیگر آن باشد نصف‌است وعدد دو یکی از دو جزء چهار است که با جزء دیگر آن مساوی می‌باشد بنابــراین دو ، نصف چهار است » .

دلیل براینکه قضیهٔ مزبورمحتاج بقیاس است‌آنکه اگر ۱۷ را با سی‌وچهار بسنجیم فوراً و بالبدا هه نمیتوانیم حکم کنیم که ۱۷ نصف سی‌وچهاراست بلکه باید اول‌سی‌وچهار را بدوجزء مساوی تقسیم کنیم تا عدد هفده بدست‌آید آنگاه به نصف بودن‌آن حکم کنیم. بفرض‌اینکه نسبت بمثال ۱۷و۳٤ حاضرالذهن باشیم هرگاه اعداد بزرگتری فرض‌شوند یا کسررا بسدس وسبع وثمن وغیره تبدیل کنیم نسبت بآن حاضرالذهن نخواهیم بود واحتیاج ما بقیاس کاملاحس خواهدشد .

خلاصه‌آنکه بعیدنیست مطلبی باقیاس وحدوسط ثابت گردد و ذهن بطریقهٔ اثبات‌آن شاعر نباشد چه‌لازم‌نیست که نفس بوجه ثبوت همهٔ امور آگاه باشد بلکه باید درنظرداشت که ثبوت امری‌خود چیزی است و طریقهٔ ثبوت آن در ذهن امری دیگر میباشد .

٦ــ وهمیات: وهمیات‌مقدمات‌باطلی‌است که‌درذهن‌چنان‌قوت‌دارد که‌جای‌هیچ شکی‌نسبت‌بآن درذهن‌باقی‌نمیماندواینوضع براثرحکم‌وهم‌نسبت بامورخارج ازحس میباشد چه وهم فقط‌میتواندهرچیزی راموافق بامحسوساتی که با آنهاعادت کرده در یابد مثلاوهم،وجودموجودی‌را که‌ازهیچ جهت‌قابل‌اشاره نباشدوهمچنین وجودچیزی را که داخل‌درعالم وخارج ازعالم نباشد درنمی‌یابد ووهم‌حکم میکند که هرچیزی‌یا

خلأ است یاملأ ودروراء جهان هم‌باید خلأ وجودداشته باشد یاملأ. سبب این‌حالت آنستکه چیزیکه محسوس نباشد بوهم درنمیآید.

بطلان وهمیات‌ازدوجهت احرازمیشود: نخست آنکه اگرچنین بود که هرچه بوهم‌درنمیآمد وجودهم‌نداشت میبایست خود وهم‌وهمچنین علم وقدرت که باحواس خمسه قابل درک نیستند ودروهم درنمیآیند وجود نداشته باشند وحال اینکه مسلماً این قبیل اموروجود دارند. دیگر آنکه‌مسائل معینه‌ای که بعنوان مثال‌ذکرشد لازمهٔ قیاسهائی است که مقدمات آن‌همه‌ازاولیات‌است ووهم‌خود قبول دارد که نتیجهٔ حاصل ازاولیات صادق ویقینی است ولی‌همینکه بنتیجه میرسد وهم ازقبول آن سرباززمیزند پس معلوم میشود که امتناع وهم‌ازقبول‌اینگونه نتائج، ناشی ازطبیعت خودوهم‌است وچون نتائج مقدماتی راکه خودقبول کرده موافق باحس نمی‌یابد شانه ازبار قبول آن خالی میکند.

۷ـ مشهورات حقیقی: مشهورات حقیقی اموری هستند کـه فقط بمجرد شهرت ونظرمردم عامی‌موردقبول‌واقع شده‌اند وظاهردرنظراهل‌علم این‌است که این قبیل امور اولیا تند و ناشی ازغریزهٔ عقل میباشند. مثال مشهوارت حقیقی، حکم بزشتی‌دروغ ووجوب رجوع بعقل وقبح‌ظلم است وهمچنین حکم باینکه پیغمبر را نشاید که کسی را «شکنجه دهد» یا حکم بقبح فعل کسی که بدون ساترعورت وارد حمام شود ومانند اینها.

این‌قبیل مطالب ازآنجهت مورد پذیرش نفس‌قرارگرفته‌اند که مردم‌اززمان کودکی بشنیدن آنها عادت کرده‌اند ومتفقاً آنها را در مصالح زندگانی خود بکار برده‌اند وبساهست که عاطفهٔ اخلاقی‌نیز مقتضی پذیرش اینقبیل مطالب بوده‌است.

اما باهمهٔ این احوال، مشهورات حقیقی مانند حکم بفزونی ۲ بر۱ نیست که بهیچوجه قابل‌خدشه نباشد بلکه اگرشخص خود را چنان فرض کند که هم‌اکنون خلق‌شده و کسب آداب واخلاقی‌نکرده وبعاداتی‌معتاد نشده‌است واینقبیل‌مطالب را برذهن‌خود عرضه بدارد برای ذهن وی امتناع ازقبول‌چنین مطالبی امکان دارد.

مشهورات ازجهت درجهٔ شهرت با هم متفاوتند و همچنین ممکن است مردم نواحی مختلف وصاحبان پیشه‌های گونا گون هر کدام مشهوراتی مخصوص بخود داشته باشند چنانکه مشهورات پیشهٔ پزشکی غیرازمشهورات پیشهٔ نجاری است. از جانب دیگر مشهورات شامل اوّلیات وبرخی ازمحسوسات ومتواترات وتجربیات نیز میشود. دراینجا مرادما ازمشهورات، آنگونه ازامور است که فقط بشهرت، متکی باشد. بساهست که مشهورات درحقیقت بارعایت شرطی دقیق صادق باشد لکن عامه آن شرط رادرنظر نگیرند چنانکه مشهور است که «خدابرهرچیزی توانا وبهرچیزی داناست» بااینکه خدا بآفریدن مثل‌خودتوانا نیست وبوجود شریك خود دانا نمی‌باشد. واقع این است که خدابرهرچیزممکنی توانا وبهرچیزممکنی دانا است.

مشهور، ضد باطل نیست چه ضد باطل‌حق است وضد مشهور، شنیع می‌باشد، بسا امرمشهوری که باطل است وبسا امرحقی که درنظرشنیع می‌نماید.

۸ـ مقبولات: مطالبی که ازبزرگان و مشایخ بمارسیده یا در کتابهای آنان بچشم‌خورده باشد هر گاه بصاحبان آن سخنان حسن‌ظن داشته‌باشیم گفتار آنان درذهن ما رسوخ می کند ومبانی استدلالات ما قرارمی گیرد: این‌قسم مطالب را دراصطلاح «مقبولات» می‌نامیم.

۹ـ مسلمات: آنگونه مطالبی است که یا طرفین بآن‌تسلیمند یا آنکه فقط مورد قبول خصم است. نسبت میان مسلمات و اوّلیات نسبت عموم وخصوص مطلق است چه اولیات را همه کس قبول دارد وبآن تسلیم است اما مسلمات را فقط‌خصم میپذیرد وبسا هست که دیگران منکر آن باشند.

۱۰ـ مشبهات: مطلبهای غیرواقعی که به‌اولیات یا تجربیات یامشهورات با نیرنگ واحتیال‌شبیه شده‌باشد «مشبهات» نام‌دارند.

۱۱ـ مشهورات‌ظاهری: مشهورات ظاهری‌هرسخنی است که چون آنـرا بشنوند دربادی نظر بپذیرند ولی‌چون‌در آن‌تعمق کنند دریابند که حقیقت برخلات آنست. مثلامشهوراست که شخص‌باید دوست خودراخواه مظلوم باشد یاستمکار یاری

کند ولی چون در بررسی مطلب دقیق شویم درمی‌یابیم که یاری ستمکاران نه‌تنهاواجب نیست بلکه‌زشت وقبیح میباشد .

۱۲ - مظنونات ، مظنونات اموری هستند که شخص بآن ظن ّ غالب دارد لکن نقیض آنرا هم‌احتمال‌میدهد. مثلا بظن‌غالب ، شبگردرا دزد می‌پنداریم و کسی‌را که با دشمن ما نجوی‌میکند دشمن میشماریم و حال آنکه ممکن‌است شبگردی دزد نباشد و کسی به‌نفع دوست خود بادشمن وی‌نجوی کند .

۱۳- مخیلات : مخیّلات آن قبیل‌مطالبی است که کذب‌آن ثابت است معهذا نفس نسبت‌بآن رغبت یاتنفر دارد، چنانکه اگرحلوا را بفضولات‌آدمی مانندہ کنند هر شنونده باآنکه کذب‌آنرا میداند ازحلوا متنفرمیشود و چنانکه هر گاه عسل راقی‌زنبور بنامند شنونده ازخوردن عسل‌مشمئزمیشود بااینکه میداند که قـی‌زنبور غیرازقی انسان است وعسل بسیارمطبوع و گواراست . این‌بود شرح انواع مقدمات .

اکنون بایدمورد استعمال هریك ازانواع مقدمات را بررسی‌نمود.

فصل‌سوم - موارد استعمال‌مقدمات سیزده‌گانه :

ا ـ اولیات‌ومحسوسات‌ومتواترات ومجربات وقضایائی که باقیاساتشان‌درذهن همراهند مقدمهٔ برهان قرارمیگیرند وفایدهٔ‌برهان، ظاهرشدن حقیقت وحاصل‌شدن یقین‌است .

ب ـ مسلمات ومشهورات، مقدمهٔ جدل‌واقع می‌شونـد . ممکنست اوّلیات و مقدمات دیگر برهانی درقیاس جدلی‌وارد گردد والبته در اینصورت دلیل جدلی قویتر خواهد بود لکن درقیاس جدلی‌باینگونه مقدمات ازجهت شهرت ومسلم بودن توجه میشود نه‌ازجهت یقینی‌بودن، چه‌درقیاس جدلی‌به بیش ازاین‌حاجت نیست .

جدل‌چندین‌فائده‌دارد : اول آنکه کسانی‌را که ازراه‌حق منحرف شده‌اند وراه بدعت پیش گرفته‌اند وفهم آنان از شناسائی حقیقت بوسیلهٔ برهان ، قاصراست مجاب میسازد و آنرابوسیلهٔ جدل‌بمشهوراتی که درنظروی مانندحق،واجب‌القبول است‌سوق میدهد وعقیدهٔ فاسد ایشان را بدینوسیله ابطال می کند .

دوم آنکه کسانی هستند که میخواهند بعقیدهٔ حق برسند وسطح فکر آنان از درجهٔ فکر مردم عامی چندان بالاتر است که بسخن خطابی وموعظه قانع نمیشوند لکن درجهٔ فهم آنان برای ادراك مطالب برهانی مناسب نیست. این قبیل کسان را باید باروش جدل بعقیدهٔ حق رهبری کرد. فقها و طلاب علوم از این قبیل‌اند.

سوم آنکه آموزندگان علوم جزئی ازقبیل طب وهندسه وغیره ممکنست بعنوان مصادره واصل موضوع، مبادی علوم خودرا نپذیرند واطلاعات ایشان هم برای ادراك برهانی مبادی کافی نباشد پس باید بوسیلهٔ قیاسهای جدلی مبادی علوم جزئیه را بایشان فهمانید تا چون خود بکمال آن علم برسند از راه برهان، مبادی صناعت خود را بشناسند.

چهارم آنکه طبعاً باقیاسهای جدلی میتوان هم بر وجود وهم بر عدم امری استدلال کرد، آنگاه شخص میتواند دردلائل هر دو قضیهٔ متناقض، تأمل کند و باغور ووارسی، مورد خطارا دریابد وبقول نادرست پی برد وبالنتیجه عقیدهٔ صواب وقول حق بر او آشکار گردد.

باری مباحث جدلی را خود کتابی باید وما بهمین قدر درباب جدل اکتفا می کنیم.

ج ـ وهمیات ومشبهات، مقدمات مغالطه‌اند و مغالطه را فایده‌ای جز آن نیست که بوسیلهٔ آن، موارد غلط رابشناسند وخودرا ازآن دوربدارند. گاهی هم ازمغالطه برای آزمایش معلومات مدعیان علم استفاده میکنند تا ببینند که آیا مدعیان برموارد غلط واقفند یانه؟ واین نوع مغالطه را قیاس امتحانی مینامند. گاهی ممکنست بعضی برخلاف واقع خودرا درنظر عوام دانشمند جلوه دهند و آنانرا بدنبال خویش بکشانند، با اینچنین کسان رواست که درحضور عوام بمناظره پردازند تاعجز مدعی غیر واقع ظاهر گردد وباید مواردغلط ووجه مغالطه‌را بعوام شناساند تابقصور مدعی پی برند و وی مفتضح ورسوا گردد واینگونه مغالطه‌را قیاس عنادی میخوانند.

د ـ مقبولات ومظنونات ومشهورات ظاهری، مقدمات خطابه‌اند ودر هرمورد که مقصود تحصیل یقین نباشد ازاینگونه مقدمات بکارمیبرند.

خطابه‌را کتابی مستقل لازمست وچون بنای این کتاب برایجاز واختصاراست

بهمین اشاره اکتفا میشود. فایدهٔ خطابه، جلب توجه نفس وترغیب آن بحق وحقیقت ومشمئز ساختن آن ازباطل وناروا است .

هـ ـ مخیلات ، مقدمات قیاس شعری هستند. ممکنست درخطابه وشعر بعنوان مقدمه ازاولیات ومقدمات دیگر برهانی نیز استفاده شود لکن اینگونه مقدمات در خطابـه و شعرفقط از جهت مقبولیت و ظن و تخیل مورد توجهند و استفاده از این مقدمات شرط قیاس خطابی وقیاس شعری نیست .

چون ازصناعات پنجگانه (برهان ـ جدل ـ خطابه ـ شعرـ مغالطه یا سفسطه) فقط قیاس برهانی وسیلـهٔ اثبات حقایق است وچون شناسائی قیاس مغالطی نیز جهت احتراز ازخطا مورد نیازمیباشد ازاین پس بشرح این دو، می پردازیم .

فصل چهارم ـ گفتار نهائی در باب قیاس:

نکاتی که رعایت آن جهت احتراز ازغلط لازمست : رعایت ده نکته دراستدلال لازمست تا اجتناب ازغلط وخطامیسر گردد وحقیقت جویان دچاراشتباه وسفسطه نشوند. ونکات دهگانه بدینقرارند :

۱ ـ غالباً استدلالات بصورت مشوش بیان میشود وشخص حقیقتجووصاحب نظر باید عادت کند که این قبیل استدلالات را بترتیب منطقی باز گرداند تابداند که آیا استدلال، قیاس است یانه؟ واگر قیاس باشدچه نوع قیاس واز کدام شکل و کدام ضرب میباشدو آیاشروط صوری آن رعایت شده یانه . باین ترتیب اگر غلط یـا تلبیسی در استدلالات بکاربرده باشند ظاهر خواهد شد.

۲ـ بایدحداوسط، مورد لحاظ قرار گیرد وثابت شود که حدوسط درهر دومقدمه یکی است چه اگرحد وسط درمقدمهٔ دوم حتی باانداک تفاوتی تکرارشود ودر آن زیاده ونقصانی بعمل آید قیاس درست نیست ونتیجهٔ آن غلط خواهد بود: بعنوان مثال فرض کنیم کسی میگوید «هیچ خمی درشراب نیست» بی‌شك سخن اوصادقست از طرف دیگرعکس سالبهٔ کلی سالبهٔ کلی است وچون قضیهٔ اصل صادق است میبایست عکس

آنهم صادق باشد حال اگر بگوئیم «هیچ شرابی درخم نیست» قضیهٔ ما صادق نخواهد بود، مورد اشتباه اینست که محمول قضیهٔ اصل، تنها شراب نیست و عبارت «در شراب» محمول قضیه است و درعکس هم باید عبارت «درشراب» موضوع قضیه واقع شود وفی المثل بگوئیم «هیچ چیزیکه درشراب باشد خم نیست.» چنانکه می بینیم قضیهٔ مذکور که عکس قضیهٔ اصلست صادقست یا اگر بگوئیم «هیچ شرابی خم نیست وهیچ خمی شراب نمیباشد» اصل وعکس هر دوصادقند. بنابر آنچه گفته شد با کم کردن وزیاد کردن کلمهٔ «در» حدوسط تغییر میکندو قیاس متبدل میشود.

۳ـ باید حداصغر وحداکبر باموضوع ومحمول نتیجه ازهرجهت یکی باشدو همه وحداتی که درباب نقیض ذکرشد دراین مورد نیز رعایت گردد.

٤ـ باید درحدود سه گانهٔ قیاس، لفظ مشترك بکار نرود چه آنچه موردنظر منطقی است معنی است نه لفظ ، وهر گاه لفظ مشترك دردومعنی بکار رود وحدت لازم میان حدود سه گانه وطرفین نتیجه رعایت نشده است .

٥ـ میبایست ضمیرهائی که درمقدمات بکار میروند بیك مرجع راجع باشندو گرنه معنی متبدل خواهدشد. مثال: هر گاه بگوئیم «کسیکه دیگری راحقیر بدارداورا باید سرزنش کرد» معلوم نیست که ضمیراو به تحقیر کننده راجع است یابشخص تحقیر شده. پس بکاربردن این قبیل عبارت درقیاس روا نیست.

٦ـ باید قضایای مهمله یعنی قضایائی که سور آنها ذکر نشده مورداعتماد قرار نگیرد زیرا بساهست که ذهن. قضیهٔ مهمله را میپذیرد ولی چون کلمهٔ مشعر بر کلیت بآن اضافه شود ذهن درمییابد که قضیه بنحوعام صادق نیست. مثلاهر گاه بگوئیم : «انسان دچار زیانکاری است» این قضیه رانفس ما میپذیرد ولی چون بگوئیم «هر انسانی دچار زیان کاریست» نفس در گفتارما تأمل ودقت می کند ودرمییابد که قضیه، عمومیت و کلیت ندارد. همچنین اگر بگویند «دوست دشمن، دشمن است» مطلب راقبول می کنیم وچون بگویند «هر کسی که بادشمن مادوست باشد دشمن ماست» درمییابیم که قضیه بنحو کلی صادق نیست.

۷ـ گاهی ممکنست برای مطلبی درذهن خودنقیضی نیابیم وتصور کنیم که مطلب ما نقیض ندارد وحال آنکه پس از تامل و دقت ممکنست وجود نقیض، مسلم گردد. مثلا هر گاه بگویند «خدابرهرچیزی تواناست» ماقضیه را بلانقیض، میپنداریم چه بذهن ما نقیض آن خطور نمیکندلکن باکمی تامل درمییابیم که خداوند برآفریدن مثل خود قادرنیستو بالنتیجه قضیهٔ صادقه چنین خواهد بود: «خدابـرهرچیزی کـه ذاتاً ممکن باشد قادراست.» باری عدم توجه باین مطلب که گفته شد، مایهٔ مغالطه و وقوع دراشتباه وخطاست

۸ـ بایدتوجه داشت که خود مطلوب، مقدمهٔ قیاس قرارنگیرد وبعبارت دیگر دلیل ،عین مدعی نباشدومصادره بمطلوب پیش نیاید. مثلاا گر کسی بگوید «متحرك محتاج بهمحرك است زیرا هیچ متحرکی خودبخود حرکت نمیکند» درسخن وی مصادره بمطلوب شده ودلیل اوعین مدعی است.

۹ـ باید متوجه بود که علت را بجای معلول بکارنبریم. مثلا هرگاه بگوئیم «نفس نمی‌میرد زیرا دائماً درفعالیت است» سخن مادرست نیست بلکه بایدبرعکس بگوئیم که «نفس دائماً درفعالیت است زیرانفس نمی‌میرد وزندهٔ جاویدانست.»

۱۰ـ نباید در قیاسات خود بروهمیات ومشبهات ومشهورات ظاهری متکی شد.

این بودنکات ده گانه، که هرگاه رعایت شوند اشتباه وغلطی پیش نمیآیدوبرعکس مطالب ما باقیاس برهانی ثابت میگردد ونتیجهٔ آن صادق ویقینی خواهدبود ونمیتوانیم نفس خود رابه تشکیك در آن مطالب وا داریم.

فن پنجم - لواحق قیاس و برهان

این فن مشتمل بر چهار فصل است:

فصل اول - مطالب علمی

مراد ازمطالب علمی، پرسشهائی است که درهر علم پیش میآید. مطلب علمی چهار گونه است:

۱- «مطلب هَل» که پرسش ازهستی واوصاف چیزی است.

۲- «مطلب ما» که پرسش ازمعنی وماهیت چیزی است.

۳- «مطلب ایّ» که پرسش ازفصل چیزیاست که آنرا از چیزهای مجانس جدا کند.

٤- «مطلب لِمْ» که پرسش ازعلت چیزی است.

«**مطلب هل**» بردو قسم است: یکی پرسش ازاصل هستی. چنانکه گوئیم «آیا خداوجود دارد؟ آیا خلاً «موجود است؟.» دیگر پرسش ازحالت شیئی. چنانکه گوئیم «آیا خدا دارای اراده است؟ آیا جهان حادث است؟».

قسم اول را «مطلب هل بسیطه» وقسم دوم را «مطلب هل مرکبه» نامند.

«**مطلب ما**» نیز بردوقسم است. یکیپرسش از معنی لفظی که متکلم بر زبان آورده و آنرا تفسیرنکرده است؛ چنانکه متکلمی لفظ «عقار» را برزبان میآورد و از او میپرسیم «عقار» چیست؟ جواب میدهد «خمر» است. مطلوب اینگونه پرسش را «مطلب مای شارحه» میگویند. دیگر پرسش ازحقیقت شیئی؛ چنانکه اگر از

حقیقت عقار سؤال شود جواب این است که «عقار ، نوشابه‌ایست مست کننده که از انگور گــرفته میشود » . مطلوب اینگونــه پرسش را « مطلب مــای حقیقیه » نام میگذارند .

مطلب «مای شارحه» مقدم برمطلب «هل‌بسیطه» میباشد چه، تا مراد متکلم را ازلفظی‌ندانیم، نمیتوانیم دربارهٔ بودن ونبودن آن پرسشی کنیم .

اما مطلب «مای‌حقیقیه » بعدازمطلب «هل‌بسیطه» وپیش ازمطلب «هل‌مرکبه» واقع میشود چه، تاموجود نباشد ازماهیتش سؤالی‌نمیشود.

«مطلب‌ای» پرسش ازفصل یا عرض خاصه است .

مطلب «لم» بردونوع‌است : یکی پرسش‌ازعلت وجود؛ چنانکه گوئیم «چرا این‌جامه سوخته؟» جواب آنست که «درآتش افتاده‌است »: دیگرپرسش ازوجه ثبوت دعوی :چنانکه ازکسی‌بپرسیم «ازکجا گفتی کــه این جامه درآتش افتاده است ؟ » جواب گوید: « جامه را درآتش دیدم که میسوزد » .

علت وجود وثبوت را مطلب « لم‌ثبوتی » وعلت دعوی راکه تعیین کنندهٔ راه اثبات‌مدعی است مطلب « لم اثباتی » مینامند . جواب « مطلب ما » و جواب‌مطلب «ای» تصور است، اما جواب مطلب «هل» وپاسخ مطلب «لم» تصدیق میباشد .

فصل‌دوم - اقسام‌برهان

قیاس برهانی به‌دوقسم، منقسم میگردد . یکی « برهان لم » که علت وجود شیئی را بیان میکند ودیگر«برهان ان » که علت تصدیق‌بآن چیزرا میرساند.

هرگاه کسی‌مدعی‌شود که درمکانی دود موجود است و ازاو بپرسیم «ازکجــا دانستی که در آن مکان دود وجود دارد ؟» وجواب گوید « درآنجاآتش است و هرجا آتش باشد دود هم یافت میشود» این‌برهان ، هم علت تصدیق بوجود دود و هم علت وجود دودرا بیان‌می‌نماید واینگونه‌برهان، «برهان‌لم» است. امابرعکس اگربگویند «آنجا دود است وهرجا دود باشد آتش‌هم‌هست» گوینده فقط وجه تصدیق بوجود دود

را بیان کرده ومعلوم نداشته است که بچه‌علت در آنجا آتش وجود دارد. و این چنین برهان، «برهان‌ان» میباشد.

خلاصه آنکه هم معلول برعلت دلالت دارد وهم علت برمعلول دلالت میکند، منتهی علت، معلول را ایجاب مینماید لکن معلول، موجب علت نیست و ازهمین جهت میان برهان لم و برهان ان تفاوت پیدا میشود. هرگاه تلازم دو معلول ثابت شود یعنی به ثبوت برسد که هردو، معلول یك علتند یکی ازمعلولها بردیگری دلالت میکند. دربرهان لم لازم نیست که اوسط، علت حد اکبر بطورمطلق باشد بلکه همینقدر که اوسط، علت ثبوت اکبر برای اصغرشود کافی است، مثلامیگوئیم «انسان حیوان است و هرحیوانی جسم است بنابراین انسان جسم است.» در این مثال حیوان، علت ثبوت جسمیت ‌را برای انسان معین کرده است وجسمیت بعلت حیوانیّت برای انسان اثبات ثابت شده وبعلتی عامتر ازحیوان ازقبیل موجود بودن یا بعلتی خاصتر ازحیوان ازقبیل نویسنده بودن وطویل بودن ومانند اینها ثابت نشده است.

فصل سوم ـ اموری که مدار علم است

اموریکه مدارعلم بر آنها استوار است چهارقسم است:

۱ـ موضوعات ۲ـ عوارض ذاتی یا محمولات ۳ـ مسائل ٤ـ مبادی.

۱ـ موضوعات:

هرعلمی دارای موضوعی است که در آن علم مورد بحث ونظر قرار میگیرد وعلم درمقام کشف احکام آنست. چنانکه بدن انسان موضوع علم طب است و موضوع هندسه، مقدار وموضوع حساب، عدد وموضوع موسیقی، آهنگ و موضوع علم فقه، افعال مکلفان است. برمتعلمین هرعلم لازم نیست که موضوع علمی را که بدان اشتغال دارند اثبات کنند مثلا برفقیه اثبات اینکه آدمی دارای فعل وعمل است لازم نیست و همچنین اثبات وجود مقدار برعهدهٔ مهندس نمیباشد وبحث کنند گان در هرعلم باید هرقسم از موضوعات علمی را که در صدد بحث آن هستند بوسیلهٔ «حد» تصور کنند.

۲ـ اعراض ذاتی یا محمولات :

اعراض ذاتی خواصی‌هستند که درموضوع علم وجود دارند ودر خـارج ازآن وجود ندارند مانند مثلثیت ومربعیت وانحنا واستقامت برای مقدارمتصل که‌موضوع هندسه است ومـانند زوجیت وفردیت برای عدد کـه موضوع علم حساب میباشد و مانند بیماری وتندرستی برای بدن حیوان کـه موضوع علم طب‌را تشکیل میدهد و همچون اختلاف واتفاق نغمات وتناسب آهنگها درموسیقی . تصور این اعراض ذاتی بوسیلهٔ« حد» درآغاز هرعلم لازم است اما اثبات وجود این اعراض در موضوعات با تکمیل‌علم فراهم میشود. زیرا مقصود ازهر علم خاص آنست که وجود اعراض ذاتی خاصی‌را درموضوعات خاصی‌مدلل ومبرهن دارد .

۳ـ مسائل:

مسائل هرعلم، اجتماع اعراض ذاتی‌با موضوعات‌آن علم‌است ومسائل‌ازجهت آنکه درعلم،مورد پرسش قرارمیگیرند «مسائل» نامیده میشوند وباعتبار اینکه درعلم مطلوبند «مطالب» نام دارند وچون نتیجهٔ برهان واستدلالند «نتایج» خوانده میشوند بنا براین مسمی‌یکی است واسامی وعبارات برحسب اعتبارات گوناگون است .

موضوع مسألهٔ هرعلمی یکی‌از اقسام‌پنجگانهٔ ذیل خواهد بود:

۱ـ موضوع‌علم، چنانکه درهندسه گوئیم «هرمقداری که بامقدار‌دیگرمشارك باشد،مجانس آنست وبا آن مباین‌نیست» مثال‌دیگرچنانست که درعلم حساب‌میگوئیم «هرعددنصف دوعدد طرفین خود است که ازآن عدد بیك‌فاصله‌باشند»مثلاعدد ٥ نصف مجموع ٤ و٦ و نصف مجموع۳و۷ ونصف‌مجموع ۱و۹ میباشد .

۲ـ موضوع علم باملاحظه‌یك‌یاچند عرض ذاتی: چنانکه درعلم‌هندسه گوئیم «مقدارمباین‌باچیزی‌با آن‌چیزمباین‌است»ودرعلم‌حساب‌میگوئیم«حاصل‌ضرب‌عددنصف شده درنصفش برابراست باربع حاصلضرب آن عدد درنفس خود.» درمثال هندسی‌مطلق مقدار، موضوع مسأله نیست ومقداررا بالحاظ مباینت که‌عرض ذاتی مقداراست‌درمسأله اخذ کرده‌ایم ودرمسألهٔ علم‌حساب نیز‌عددبالحاظ تنصیف شدن ، درمسأله مأخوذاست.

۳ـ ممکن است موضوع مسأله نوعی از موضوع علم باشد چنانکه گوئیم «٦» عدد تام است. در این مسأله ٦ نوعی از عدد میباشد.

٤ـ گاهی موضوع مسأله نوعی از موضوع علم بالحاظ عرض ذاتی است، چنانکه گوئیم «هر گاه خطی مستقیم بر خط مستقیم دیگری فرود آید دوزاویهٔ مساوی با دو قائمه تشکیل میدهد» در این مسأله خط، نوعی از مقدار است و مستقیم یکی از اعراض ذاتی آن میباشد که با آن ملحوظ شده است.

٥ـ ممکن است موضوع مسأله یکی از اعراض ذاتی موضوع علم باشد. چنانکه در هندسه میگوئیم « مثلث، مجموع زوایای داخلیش دو قائمه است». چنانکه گفته شد موضوع مسئله پنج قسم بود امامحمول مسأله همیشه از اعراض ذاتی موضوع علم خواهد بود.

۴ ـ مبادی:

امر چهارم از اموری که مدار تحقیقات علمی است مبادی است. مراد از مبادی مقدماتی است که در علم خاص، مسلّم گرفته میشود و بر مبنای آن مقدمات، مسائل علم خاص را بثبوت میرسانند. اینگونه مقدمات بر سه نوع است:

۱ـ علوم متعارفه: و آن مقدماتی است از جملهٔ از اولیات، چنانکه در مقالهٔ اول اقلیدس مقرر است که «هر گاه از دو مقدار مساوی یك مقدار مساوی کسر کنیم باقیمانده‌های دو مقدار باهم مساوی خواهند بود» و همچنین اگر بر دو مقدار مساوی مقداری مساوی بیافزائیم بازدو مجموع باهم مساوی اند.

۲ـ اصول موضوعه: و آن مقدماتی است که از جملهٔ اولیات نیست لکن در علم خاص، مورد تسلیم است و اهل علم بآن مقدمات باطیب خاطر تسلیم میشوند.

۳ـ مصادرات: و آن مقدماتی است که اهل علم در شروع بعلم آنرا مسلم میگیرند لکن در ذهن آنان انکار و تردیدی نسبت بآن وجود دارد و باید صبر کنند تا مطلب بر ایشان ظاهر گردد. مثلا در مقالهٔ اول اقلیدس مقرر است که هر نقطه مرکز است و میتوان گرد آن دایره‌ای رسم کرد که جمیع نقاط محیط آن از نقطهٔ مرکز بیك فاصله باشد. مطلب

مزبور رادر آغازعلم بعنوان مصادره میپذیرند وبسا کسانی هستند که نسبت به امکان وجود شکلی که همهٔ نقاط محیطش ازمرکزبیك فاصله باشددر بادی نظرانکاروتردید داشته باشند.

فصل چهارم - شروط مقدمات برهان

شروط مقدمات برهانی چهاراست:

شرط اول آنکه مقدمات، صادق یعنی یقینی باشند چه تـامقدمات قیاس همه یقینی نباشند نتیجهٔ قیاس، یقینی وقطعی نخواهدبود وسابقاً گفته شد که یقینات شامل اولیات ومحسوسات ومجربات ومتواترات وقضایای مقیسه میباشد.

شرط دوم آنست که‌مقدمات، ضروری باشند، ازقبیل‌حیوانیت برای‌آدمی نه‌از قبیل کتابت‌برای انسان. رعایت شرط مزبوردرصورتی‌است که‌بخواهیم نتیجهٔ ضروری بگیریم چه ازمقدمات غیرضروری نتیجهٔ ضروری بدست نمیآید.

شرط سوم آنست که مقدمات، اوّلی باشند یعنی‌محمول‌هرمقدمه‌برای موضوع آن‌بنفسه حاصل‌باشد نه‌بواسطهٔ امردیگری. مثلاجسمیت برای حیوان ازجهت اینکه حیوان است ثابت میباشد نه‌بواسطهٔ امری اعم یا امری اخص، اماجسمیت برای‌انسان ازآن جهت ثابت است که انسان حیوان است، رعایت شرط فـوق درمقدمات اولیه لازمست اما اگر نتیجهٔ‌قیاسهای دیگررا بعنوان مقدمه درقیاسی‌بکار بریم اوّلیت شرط آن نیست، هر گاه فی‌المثل موضوع علمی ازعلوم، انسان باشد حیوانیت یا جسمیت او نمیتواند محمول مسألهٔ علمی واقع شود زیرا تا«انسان» تصورنشوداحکام آن مورد نظرقرارنمیگیرد وتصورانسان‌مستلزم تصورحیوانیت وجسمیت‌است و شناختن ایندو باید مقدم برمحمولات باشد.

شرط چهارم آنست که محمول مقدمه برای موضوع آن ذاتی باشد ودرعلوم‌از اعراض غریبهٔ موضوع، بحث بمیان نمیآید مثلا مهندس در بارهٔ اینکه خط مستقیم زیباتراست‌یاخط منحنی یااینکه سطح مستوی‌ضدسطح مستدیراست بحث‌نمیکندزیرا زیبابودن‌یامضاده ازجهت «مقدار»بودن ثابت نیست بلکه علت ثبوت آن امری‌اعم از

مقدار است از قبیل موجودیت وغیره. همچنین پزشك با مستدیر بودن زخم کاری ندارد زیرا استداره ناشی ازوجود زخم نیست واگر پزشکی گوید «فلان‌زخم دیرعلاج می‌پذیرد زیرا دائره شکل است وشکل دایره وسیعترین شکلها است» این پزشك از معلومات هندسی خوداستفاده کرده واین چنین مطلبی که‌وی اظهـار میدارد مطلب طبی نیست.

گفتیم محمول‌درمسأله وهمچنین محمول درمقدمات قیاس باید ذاتی باشدا ما ازاینجهت میان‌محمول مسأله ومحمول قیاس اندك تفاوتی‌است‌زیرا ذاتی‌دو معنی‌دارد یکی امری که در حد موضوع اخذ شود مانند حیوانیت و جسمیت که درحد اسان مأخوذاست،دیگرامری که‌موضوع‌درحدآن‌مأخوذباشدمانندفطوست(پختی‌استخوان) برای بینی افطس ومانند مثلث ومربع که مقداردرتعریف آن مأخوذ است. محمول مسأله ، ذاتیِ بمعنی‌اول نخواهد بود زیرا شناختن‌اینگونه ذاتیات بـرخود موضوع مقدم است‌وتاذاتیات موضوع شناخته نشود خود موضوع شناخته نمیشود وتاموضوع شناخته نشود محمول برآن بارنمی‌گردد. بنابراین اینگونه ذاتیات موضوع، مطلوب علم نتوانندبود مثلا تامامعنی شکل راندانیم نمیتوانیم ازاحکام مثلث که‌یکی‌ازاشکال است گفتگو کنیم وتامعنی جسمیت‌وحیوانیت مفهوم نباشد معنی انسان‌را درنمی‌یابیم ولذا دردانشی کـه موضوعش انسان است اثبات جسمیت وحیوانیت انسان مطلوب نتواند بود. پس‌بقراریکه گفتیم مراد ازذاتی بودن محمول مسأله، ذاتی‌بودن بمعنی دوم است . امامحمول هردومقدمۀ قیاس نیزنمیتواند ذاتی بمعنی اول باشد چه‌در آن صورت نتیجه قبل ازمقدمات معلوم‌خواهد بودلکن ممکن است‌محمول مقدمۀصغری یامحمول مقدمۀکبری بتنهائی ذاتی بمعنی اول باشد.

این بود مطالبی که‌بحث آن‌درمنطق ضرورت داشت. **والحمدلله رب العالمین**

پایان بخش منطق

بخش دوم

علم الهی

پیش گفتار

عادت براین جاریست که علم طبیعی‌را برعلم الهی‌مقدم دارندولی درواقع علم الهی‌ازهمهٔ علوم دیگرمهمتراست واصل وغایت جمیع‌علوم بشمارمیرود. بهمین‌جهت میبایست برهمهٔ دانشهای دیگرمقدم باشد اما از طرف دیگر، علم الهی غامض‌ترین دانشهاست واختلاف نظردرهریك ازمباحث آن بسیاراست بهمین‌مناسبت علم‌الهی‌راازعلم‌طبیعی متأخرمیدارند تاذهن دانشجوبرای ادراك معانی ودقایق علم‌الهی آماده تر باشد. دراین کتاب روشی‌جزازروش اکثرحکما اتخاذ شده وعلم الهی برعلوم طبیعی تقدم یافته است تافضیلت‌آن محفوظ‌ماند منتهی‌جهت رفع‌دشواری مطالب، هرجالازم بوده در خلال مباحث اصلی این علم چیزهائی را که این دانش برآنها متوقف است یادآورشده‌ایم.

این‌بخش، مشتمل بردومقدمه وپنج گفتارخواهد بود: مقدمهٔ اول‌مربوط‌بتقسیم علوم ومقدمهٔ دوم مخصوص بیان موضوعات علوم است.

گفتار اول ازهستی واقسام واحکام‌آن بحث میکند.

گفتار دوم دربارهٔ سبب وجود که واجب تعالی است سخن میگوید.

گفتار سوم ببحث درصفات واجب میپردازد.

گفتارچهارم ببحث درافعال حق ونسبت موجودات بوی اختصاص دارد.

در گفتار پنجم از کیفیت وجود موجودات وترتیب صدور آنها از حق. موافق بامذهب فلاسفه سخن بمیان میآید.

مقدمهٔ اول ـ تقسیم علوم

هرعلمی را موضوعی است که ازاحوال‌آن درآن علم گفتگومیشود. اموری‌را

که موضوع علوم واقع می‌شوند و در علمهای گوناگون موردبحث قرار میگیرند میتوان بدوقسم منقسم ساخت: یکی ازقبیل سیاسات وتدبیرات و عبادات و ریاضات و مجاهدات که دراختیار ما ومنوط بافعال ماست. دیگر مانند آسمان وزمین و نباتات وحیوانات ومعدنیات وفرشتگان وجن وشیاطین که منوط به افعال مانیستند.

عملی که ازموضوعات قسم اول بحث میکند «علم عملی» نام‌دارد و فایدهٔ آن اطلاع یافتن برافعالیست که بوسیلهٔ آن مصالح دنیوی ما انتظام مییابد وامید مانیزدر آخرت تحقق می‌پذیرد. دانشی که ازموضوعات قسم دوم گفتگومیکند «علم نظری» نامیده میشود و فایدهٔ آن اینست که صورت وجود، موافق با ترتیب خود و چنانکه هست درآیینهٔ نفس‌ما منتقش میگردد چنانکه گوئی صورتهای اشیاء مرئی درآینه نمودار شده‌است. حصول‌صورت وجود درنفس‌ما کمال نفس‌است زیرا استعداد حصول‌صورت هستی اختصاص بروان آدمی‌دارد وموجودات دیگرزمین از آن بی‌بهره‌اند.

هریك ازدو دانش‌مزبور بسه‌قسم منقسم میشود.

اقسام سه گانهٔ علم عملی عبارتند از: ۱ـ علوم شرعی وعلوم سیاسی ۲ـ علم‌تدبیر منزل ۳ـ علم اخلاق.

آفرینش انسان بقسمی است که هرفردی باید باافراد دیگر آمیزش داشته‌باشد وآمیزش انسان یا باخانوادهٔ خویش یا باهمشهریان خود است.

بنابراین آدمی بدانستن تدبیر مشارکات بامردم وتنظیم روابط خود با افراد خانواده نیازمند است و روابط شخص‌با مردم بوجهی که بصلاح دنیا وآخرت منتهی شود جز بطریقی‌خاص نخواهد بود واصول این طریق را در مرحلهٔ اول، علوم شرعیه ودرمرحلهٔ دوم علوم سیاسی که درعلم تدبیرمدن مذکور است تأمین مینماید، وروابط شخص با افراد خانواده ازقبیل رابطهٔ زن و شوهر، والدین و فرزندان، خواجه و خدمتگزار در علم تدبیر منزل مورد گفتگو واقع میشود. بعلاوه هر کس بشخصه بایددرافعال‌شخصی‌خود اصولی‌رارعایت کند تاخیّروستوده‌وفاضل‌باشد وعلمی که‌ازاین اصول گفتگو کند علم اخلاق نامیده میشود.

بطور کلی باید گفت که انسان‌ازسه حال‌بیرون نیست یاتنهاست یا باافرادخانه

آمیزش داردیا با همشهریان وهم میهنان خود معاشر میباشد ودرهر حالت به‌پیروی از اصول خاصی بمنظور تأمین سعادت دنیاوآخرت خود موظف است و باعتبار حالات سه گانه، اعمال وی موضوع سه‌علم قرارمیگیرد ودرنتیجه علم‌عملی بسیاست مدن‌وتدبیر منزل وعلم اخلاق تقسیم میشود .

علم نظری را نیزسه قسم است :

۱ــ علم الهی که آنرا فلسفهٔ اولی (دانش پیشین) و علم اعلی (دانش برین) و مابعدالطبیعه یاماوراء الطبیعه[1] مینامند .

۲ــ علم ریاضی که آنرا علم اوسط (دانش‌میانگین)وعلم تعلیمی میخوانند .

۳ـ علم طبیعی که علم ادنی(دانش‌زیرین) نامیده میشود .

علت انقسام علم نظری بسه‌قسم آنست که مجموعهٔ موضوعات علم نظـری که غیراز اعمال‌ما است برسه گونه است :

قسم‌اول، آنگونه اموریست که ازماده بری است وبرخی از آنها هر گز به ماده تعلقی‌ندارند ازقبیل‌ذات حق وذات عقل. برخی‌دیگر ممکن است بماده متعلق‌شوند لکن تعلق بماده برای آنها ضرورت ندارد مانند وجود، وحدت و کثرت، قوه وفعل، موافقت و مخالفت، کلی‌وجزئی واموری ازاین‌قبیل.

اینگونه امور که بری ازماده‌اند موضوعات علمی‌هستند بنام علم الهی .

قسم‌دوم، اموریست که بماده تعلق‌دارند ولی‌مادهٔ خاص معین‌نمیخواهندوممکن است‌بدون‌پیوستن‌بماده دروهم‌حاصل شوند چنانکه مثلث‌ومربع‌چنین‌اندچه‌این‌اشکال ماده میخواهند ولی مادهٔ معین‌ندارند وممکن‌است درآهن یادرچوب یا گل یاغیر آن تحقق‌یابند، اماانسان‌ازاین‌قبیل‌نیست‌چه‌مواد آن‌ازقبیل گوشت واستخوان‌وغیره‌معین است. بعلاوه ما میتوانیم مثلث و مربع را دروهم خود بدون ماده تصور کنیم و تصور انسان بااینصورت ممکن نیست . اموری که دروهم بماده احتیاج ندارند و در وجود محتاج بماده هستند موضوع‌علم ریاضی واقع میشوند .

۱ـ دانش‌الهی‌را ازآنجهت مابعدالطبیعه(متافیزیك) مینامند که‌ارسطو کتاب‌الهیات رابعد ازکتاب طبیعیات قرار داده است .

قسم سوم، آنگونه ازاموراست که هم درذهن هم دروجود خارجی بماده نیازمندند اینقبیل امور، موضوع علم طبیعی میباشند. علم‌طبیعی از جسم بعنوان اینکـه قبول حرکت وسکون وتغییر میکند بحث مینماید .

مقدمهٔ دوم – موضوعات علوم

موضوع علم طبیعی، جسم بالحاظ این است که درجنبش و گردش واقع میشود درعین حال اموردیگری ازقبیل شکل ومقدار و مساحت و نسبت اجـزاء بیکدیگر عارض جسم میشود وهمچنین ممکن است جسم بلحاظ اینکه فعلی ازافعال حق است مورد بحث قرار گیرد اما هیچیك ازامور مزبور جزء موضوعات علم طبیعی نیست و علم طبیعی فقط بجسم بلحاظ قبول حرکت وتغییرمی نگرد .

دانش طبیعی فروع بسیار دارد؛ علم طلسمات وعلم نیرنجات وعلم سحر از جملهٔ فروع دانش طبیعی است .

موضوع علم ریاضی مجملاً کمیت است و تفصیلاً مقدار وعدد ، موضوع علم ریاضی هستند . اصول علم ریاضی هندسه وحساب وهیئت و موسیقی است و فروع آن علم مناظر وعلم جر اثقال وعلم کرات متحرك وعلم جبرومانند اینهاست .

موضوع علم الهی عام‌ترین چیزهاست چه علم الهی از اموری که لذاته عارض وجود مطلق میشوند گفتگو میکند باین معنی که هرچه لذاته عارض وجود شود و علت عروض آن خود وجود باشد جزء موضوعات علم الهی است .

بنابراین مثلثیت ومربعیت که باعتبار مقدار بودن، عارض وجود میشوند و زوجیت وفردیت که باعتبارعدد بودن، وجود را عارض میگردند وهمچنین سیاهی و رنگهای دیگر که بجسم طبیعی لاحق میشوند همه ازموضوعات الهی خارجند. خلاصه آنکه لواحقی که موجود راپس از آنکه موضوع علم ریاضی یاعلم طبیعی واقع شود، عارض میگردند جزء موضوعات علم الهی نیستند .

موجود بسبب ومسبب منقسم است وعلم الهی ازسبب کل وجود ویگانگی و صفات وافعال‌وی وازچگونگی حصول همهٔ موجودات ازوی گفتگومیکند وعلم‌توحید را «علم‌خاص الهی» و«علم ربوبیت» نیزمینامند .

اینك پس‌ازفراغ ازدو مقدمه باید به‌بیان گفتارهای پنجگانه پرداخت .

گفتار اول
اقسام واحکام وعوارض ذاتی وجود

قسمت اول - جوهر و عرض

موجود درتقسیم اول بجوهر وعرض منقسم میگردد و این انقسام مانند انقسام بفصول و انواع است . وجودرا عقل بدون وسائط، تصور میکند. بعبارت دیگروجود ازتصورات اولیه است وبحد ورسم احتیاج ندارد واصلاتعریف وجود بحدورسم ممکن نیست، زیرا حد چنانکه میدانیم تعریف بجنس و فصل است وهیچ مفهومی از وجود عامتر نیست که جنس آن واقع‌شود، بنابراین‌تعریف وجود بحد ممکن نمیباشد . رسم هم تعریف شیئی‌خفی بمفهوم واضح است وهیچ چیزواضحترومعروفترازوجودنیست تاوجودرا بآن تعریف کنند وفقط میتوان لفظ وجودرا بالفاظی مترادف تبدیـل کرد مثلاا گر کسی لفظ‌عربی وجود را نداند وفارسی زبان باشد باومیگوئیم وجود،هستی است . البته تبدیل‌لفظ، تعریف بحد ورسم‌نیست و هرتعریفی که برای وجود بیاوریم درحقیقت‌آن تعریف پس‌ازشناختن وجود، قابل‌تصور میباشد، مثلاا گر بگویندوجود چیزیست که بحادث وقدیم منقسم میشود، ازوجود تعریف نشده زیراتاوجودرانشناسیم معنی‌حادث‌وقدیم‌را ادراك نمی کنیم چه‌حادث موجودیست پس‌ازعدم وقدیم موجودی است که مسبوق‌بعدم نباشد. حال که دانستیم وجود ازتصورات اولیه است وغیر قابل تعریف میباشد درمقام تقسیم آن برمیآئیم :

مبحث اول - تقسیم اول وجود:

وجود بردوقسم‌است: یکی‌وجودی که محتاج بمحلی‌است که درآن حلول کند وتامحل نباشد آن، وجود حاصل‌نمیگردد از قبیل رنگ ومزه وبوی ومـانند اینها، دیگر وجودی که محتاج‌بمحل‌نیست. وجودی که بمحل‌محتاج باشد دو گونه است :

یکی وجودی که درمحل خود، تغییر وتبدیلی بوجود نمی آورد ومحل بدون آن بخودی خود وجود دارد مانند رنگ وحرارت نسبت به جامه.

گونهٔ دیگر آنکه چون درمحل حلول کند محل خودرا متبدل میسازد وحقیقت وماهیت آنرا تغییر میدهد مانند صورت انسانیت در نطفه. جامه بی آنکه رنك آن بلحاظ آید بنفس خود یا به اجزاء تشکیل دهندهٔ خود قائم است وچون سیاه یا گرم شود و بپرسیم این چیست جواب میگویند جامه است پس سیاهی و حرارت در حقیقت آن تغییر نداده است. اما هر گاه نطفه‌ای انسان شود وراجع بماهیت آن ازما سؤال کنند نمیتوانیم اورا نطفه بنامیم بلکه باید بگوئیم موجود مورد پرسش، انسان است، آنچه از قبیل سیاهی وحرارت نسبت بجامه باشد اصطلاحاً «عرض» نامیده میشود ومحل آنرا موضوع خوانند، اما آنچه ازقبیل صورت انسانیت باشد «صورت» نام دارد ومحل آن «هیولی» است وصورت وهیولی وهمچنین جسم مرکب از آنها وهر موجودیکه در موضوع نباشد جوهر است.

جوهر بر چهارقسم است: اول «عقل مفارق» که قائم بذات خویش است. دوم «صورت» که حلول کننده است. سوم «هیولی» که محل صورت است. چهارم «جسم» که مرکب ازهیولی وصورت میباشد.

وجود جسم، امریست محسوس ومحتاج بدلیل نیست اما وجود سه جوهر دیگر را باید بادلیل درجای خود اثبات کنیم ضمناً باید دانست که حکما جوهر را هم بر حال وهم بر محل اطلاق میکنند ودرنتیجه صورت راقسمی ازاقسام جوهر بشمار میآورند اما درنظر متکلمان، صورت عرض است. حکما میگویند چرا صورت جوهر نباشد در صورتیکه قوام جسم بصورت است؟ وچگونه عرض باشد بااینکه عرض، قائم بموضوع است وبرعکس قوام هیولی که محل است بصورت میباشد وبعلاوه چون جسم، جوهر است وصورت، اصل جسم است اصل جوهر هم باید جوهر باشد.

مبحث دوم ـ نظرات حکما دربارهٔ حقیقت جسم:

حکما رانسبت بحقیقت جسم سه مذهب مختلف است: عده‌ای میگویند جسم

از اجزائی ترکیب یافته که آن اجزاء بهیچوجه قابل قسمت نیستند یعنی علاوه‌بر آنکه اجزاء تشکیل دهندهٔ جسم بالفعل انقسام نمی‌پذیرند ، وهم انسانی هم نمیتواند آنهارا تقسیم کند . هریك ازاین اجزاء غیرقابل تجزیه «جوهرفرد» نامیده میشود و جسم ازجوهرهای فرد ترکیب شده‌است .

دستهٔ دیگرمیگویند جسم اصلا مرکب نیست‌وهیچگونه تعدد در آن راه ندارد وازجهت حقیقت وحد، موجودواحدی است.

گروه سوم‌میگویند جسم‌ازماده وصورت که‌دوجزء عقلیند ترکیب‌یافته‌است:

نظراول که‌ترکیب‌جسم ازجواهر فردباشد محال وباطل است وبر بطلان آن نظردراینجاشش دلیل اقامه میشود:

مبحث سوم - دلائل بطلان‌جزء لایتجزی‌یاجوهرفرد:

دلیل اول : هر گاه یك جوهرفردمیان دوجوهرفرد دیگرفرض کنیم وضع از دوحال بیرون نیست: اول‌آنکه جزء وسط باهریك ازدو جزء طرف برخوردنموده ونقاط‌برخورد جزء وسط بایك طرف،غیرازنقاط برخوردش باطرف دیگراست.حالت دوم آنکه نقاط برخورد جزء وسط بایك طرف ، همان نقاط برخوردش باطرف دیگرباشد. بنابرصورت اول انقسام‌لازم میآید چه یك قسمت جزء وسط بایك‌طرف ملاقات کرده وقسمت دیگرآن‌باطرف دیگرملاقات نموده است وهریك ازدوجزء طرف نیزبدوقسمت منقسم گردیده چه یکقسمت آن مماس باجزء وسط است‌وقسمت دیگرآن آزاد میماند بنابراین جزءلایتجزی که وهم‌هم نتواندآنراتقسیم کندوجود ندارد تاجسمی از آن ترکیب شود. .

درحالت دوم که قسمت مماس‌جزء وسط با هردوطرف‌یکی‌باشد علاوه‌بر آنکه بالحس باطل است میبایست جزء وسط میان دوطرف حایل نبوده وجزء وسط بتمامه هردوجزء طرف را ملاقات کرده باشد ومجموع‌سه جزء ، مکان یك جزء رااشغال نموده وهرسه‌جزء ،متداخل باشند واین امرمحال است زیرا هرچند جزء دیگری هم‌پهلوی آنهابگذاریم همه‌متداخل خواهند بود وجمعاًیك مکان را اشغال خواهند

کردوافزایش حجمی بوجود نخواهد آمد ودرنتیجه حجم هزارجزءبایك جزءبرابر خواهد شدوباین ترتیب هر گزجسمی تشکیل نخواهد گردید.

دلیل دوم: پنج جزء لایتجزی دریك خط پهلوی هم فرض میکنیم آنگاه دو جزء کناری را باحرکت مساوی بطرف یکدیگرحرکت میدهیم تابهم برسند، هنگامی برخورد دوجزء حاصل میشود که هر کدام یك جزء ونصف جزء طی کرده باشند بنابراین نصف جزء وسط بایك جزء، ونصف دیگر آن باجزء دیگرملاقی است وبالنتیجه جزء وسط تقسیم شده وهریك ازدوجزء ملاقی نیز انقسام پذیرفته است چه نصف هر کدام باجزء وسط ملاقی است ونصف دیگرش ملاقی نمیباشد.

ممکن است بعضی بگویند یك جزء متحرك چون یك جزء راطی کندمتوقف میشود تادیگری دوجزء طی نماید . این نظر بهیچوجه درست نیست زیراهمچنانکه نمیتوانیم بگوئیم رساندن دوجزء بیکدیگراز مقدورات الهی نیست تحریك دوجزء بحرکت مساوی نیزخارج ازمقدورالهی نخواهد بود بعلاوه معلوم نیست که کدام جزء درحرکت خود متوقف میشود. جزء طرف راست یاجزء طرف چپ؟ وچرا با اینکه دوجزء ازهرجهت مثل یکدیگرند توقف بیکی اختصاص می‌یابد و دیگری متوقف نمیگردد؟ ازطرف دیگر دوجزء مثل‌یکدیگرند، اگرهردو متوقف شوند میبایست هر گز بیکدیگرنرسند واین امر برخلاف حس وعیان‌است و بعلاوه خروج آن ازقدرت الهی امری محال وباطل میباشد بنابراین هردوجزء درجزء وسط با یکدیگرتلاقی میکنند وجزء وسط وهردوجزء ملاقی انقسام‌میپذیرند وجزءلایتجزی وجودندارد.

دلیل سوم : خط«اب» مرکب‌ازشش جزء ،مفروض است بالای خط «اب»خط «جد» را بموازات آن رسم میکنیم که آنهم مرکب‌ازشش‌جزء باشد حال فرض میکنیم که جزئی از «الف» بجانب «ب» وجزئی‌از «د» بطرف «ج» درحرکت آیدوحرکت هردوجزء مساوی باشد مسلماً این دوجزء درنقطه‌ای باهم مقابل ومحاذی میشوندو آنگاه ازیکدیگرمیگذرند. هر گاه جزءلایتجزی باطل باشد ودوجزء با حرکت

مساوی حرکت کنند در نیمهٔ جزء وسط باهم ملاقات خواهند کرد وجزء محل تلاقی راتنصیف خواهند نمود. اما اگر جوهر فرد وجود داشته باشد محاذات بدو گونه قابل تصور است: یکی آنکه جزئی که از خط زیرین حرکت کند باندازهٔ دوجزء پیش رود وجزئیکه برخط بالا حرکت میکند چهارجزء طی نماید. طریق دوم عکس این طریق است.

درهریك ازاین دوطریق، حرکت دوجزء مساوی نیست وهرگاه حرکت دوجزء مساوی فرض شود وجوهرفرد هم وجود داشته باشد میبایست محاذات حاصل نشود وچون گذشتن دوجزء ازیکدیگر مشروط بحصول محاذات است می بایست این دوجزء ازیکدیگر نگذرند و حال آنکه بالحس می دانیم که تقابل دوجزء و گذشتن آنها ازیکدیگر امکان پذیر است. بنابراین می بایست جوهرفرد وجود نداشته باشد تا این محالات پیش نیاید. وبطور طبیعی همچنانکه هرطولی قابل تنصیف است دوخط مزبور پس ازتحریك یك جزء ازهر کدام قابل تنصیف باشند ودرنتیجه جزء وسط نیز تنصیف شود.

دلیل چهارم: شانزده دانه جوهرفرد فرض میکنیم وازآن مربعی میسازیم بطوریکه هرضلع مربع ازچهارجوهرفرد بهم چسبیده تشکیل شود وفرجه‌ای میان آنها نباشد. چون قطرمربع بالحس بیش ازهریك ازاضلاع مربع است. درمربع مورد مثال، قطر بیش از چهارجوهرفرد خواهد بود وبنابراستدلال هندسی چون قطرمربع، وتردومثلث قائم‌الزاویه میشود وچون مطابق شکل عروس، مجذور وتر مثلث بامجموع مجذورهای دوضلع دیگر برابر است قطرمربع، جذرمجموع مجذورهای دوضلع دیگرمیباشد ودرمربع موردمثال که هرضلع آن چهارجوهرفرد است مجموع مجذورهای دوضلع آن سی و دوجوهرفرد میشود وجذر سی‌ودو که قطرمربع است ازپنج دانه جوهرفرد بیشتر واز شش دانه جوهرفرد کمتر خواهدشد وبالنتیجه جزء ششم انقسام یافته ودیگر جوهر فرد نیست.

دلیل پنجم: فرض میکنیم چوب شاخصی در آفتاب نصب کرده باشیم و آن چوب سایه‌ای

بیفکند. وازحد سایه‌خطی بطرف خورشیدامتداد دهیم، حال‌فرض شود که خورشید باندازهٔ یك جزء حرکت کند. البته‌سایه نمی‌تواند ساکن باشدچه دراینصورت چون امتداد شعاع آفتاب خط مستقیم‌است وفـرض اینست کـه خورشید ازمحل اول‌خود حرکت کرده می‌بایست ازدونقطه یك خط مستقیم اخراج شده باشد وچنین امـری محال است. بنابراین ثابت میشود که‌باحرکت خورشید سایه‌هم حرکت میکند اما حرکت ایندو،مساوی نخواهدبودچه‌خورشیدعرصهٔ عالم‌رامی پیماید وسایه فقط‌صفحهٔ شاخص را طی میکند، لذا وقتیکه خورشید چندین فرسخ راطی کند سایه‌باندازهٔ‌یك موی‌هم‌طی‌نکرده‌است ودرصورتیکه خورشید فرضاً یك جزء بپیماید می‌بایست سایه بمراتب کمترازیك جزء طی کرده باشدوباین‌ترتیب آن جزء قسمت میشود وجوهر فرد یاجزءلایتجزی وجود نمی‌یابد.

دلیل‌ششم: بی‌شك هنگامیکه آسیا دورمیزنداجزاء محیط‌آسیا بیش ازاجزاء وسط‌آن‌حرکت‌میکندزیرادوائروسط کوچکترندوهرچه‌دوائروسیعترباشندچون‌جزء محیط، مسافت‌بیشتری‌رامیخواهد طی کند، حرکت آن بیشترخواهدبود. حال‌اگر فرض کنیم هریك ازاجزاء محیط باندازهٔ یك جوهر فرد حرکت کندبرای اجزاء وسط دوحالت قابل‌تصوراست: یکی آنکه‌اجزاء‌وسط ساکن‌بمانند‌واجزاء دیگر که درحرکتند ازاجزاء ساکن‌جداشوند. حالت‌دوم آنکه‌اجزاء وسط کمترازیك جوهر فردحرکت داشته باشند وبالنتیجه جوهرفرد منقسم باشد.چون حالت اول بـالحس باطل‌است حالت دوم‌احرازمیشود ودرنتیجه قابلیت قسمت‌اجزاء جسم، ثابت ومسلم میگردد.

مبحث چهارم ـ دلیل بطلان عدم ترکب جسم:

مذهب آنانکه جسم راغیرمرکب میشناسندوازجهت‌حقیقت‌وحد، جسم‌راواحد میدانند باطل است وبرای ابطال آن چندمقدمه لازم میباشد:

الف ـ شیئی که ازهرجهت واحدباشد قابل تعبیر بدوعبارت مختلف نیست تابر یکی ازآنها احکامی صادق وبردیگری کاذب باشد وهرگاه‌حکمی بریك عبارت‌صدق

کند وبر عبارت دیگر صادق نیاید آن دو عبارت حاکی از دوشیئی یا حاکی از دوجهت میباشند.

ب - صورت جسمیه اتصال است وجسم، متصل میباشد ولی قابلیت انفصال دارد.

ج - نمیتوان جسمی را بدون امتداد واتصال فرض کرد. از جانب دیگر، اتصال جز در متصل وجود ندارد پس اتصال ومتصل یك چیزاند.

د - قابل بامقبول باید باقی بماند واگر چیزی باچیز دیگر باقی نماند شیئی اول قابل شیئی دوم نیست چنانکه چون عدم باوجود باقی نمی ماند، میگوئیم عدم پذیرای وجود نیست.

بنابر مقدماتی که گذشت چون اتصال باانفصال باقی نمیماند، اتصال قابل انفصال نمی باشد وچون قبول انفصال درجسم، مسلم است می بایست درجسم علاوه بر اتصال چیز دیگری باشد که انفصال را قبول کند وبااتصال وانفصال هردو باقی بماند وچون حکم قبول انفصال بر اتصال صحیح نیست وبر آن شیئی دیگر صحیح است عقل حکم میکند که درجسم دوچیز هست: یکی اتصال که آنرا صورت جسمیه می نامیم ودیگر چیزیکه قابل انفصال است وآنرا هیولی یاماده یامایه میخوانیم وچنانکه گفتیم چون اتصال وانفصال دوحکم مغایرند بریك چیز درحالت واحده عارض نتوانند شد وبنابراین درجسم دوچیز وجود دارد، اماذات خداوذات عقل ونفس چون اتصال وانفصال، عارض آنها نمیشود مرکب نیستند.

مبحث پنجم - نظریهٔ ترکیب جسم ازهیولی و صورت:

چون ثابت شد که جسم ازاجزاء لایتجزی ترکیب نشده ومتصل واحد هم نیست سومین مذهب، مسلم میگردد و معلوم میشود که جسم از دوجزء عقلی یعنی از هیولی وصورت ترکیب یافته است وبالفعل دارای اجزاء متناهی یا اجزاء نامتناهی نیست چه اگر دارای اجزاء نامتناهی میبود علاوه بر آنکه محالات ادلهٔ ششگانه لازم میآمد می بایست جسم متحرك نتواند مسافتی راطی کند زیرا تانصف مسافت راطی نکند طی همهٔ مسافت ممکن نیست ونصف مسافت نیز نصف دارد وباین ترتیب مسافت از نصف

های غیر متناهی تشکیل میشود وچون طی مسافت برطی اجـزاء غیر متناهی متوقف است قطع آن برای جسم بایدامکان پذیر نباشد. لکن بالمشاهده درمی‌یابیم که اجسام مسافات معیّنه‌راقطع میکنند پس معلوم میشود که مرکب‌ازاجزاء لایتجزای غیر متناهی نیستند.

اما هرجسم قابلیت آنرادارد که باجزاء، تجزیه وتقسیم شود وقابلیت قسمت جسم‌نهایت‌پذیر نیست ومرادحکما ازاینکه میگویند جسم‌منقسم‌است‌اینست که‌جسم بالقوه منقسم میباشد واستعدادقسمت پذیری رادارد. انقطاع وانفصال وانقسام جسم هرسه بیك معنی‌است وتجزیه وانقسام جسم بسه طریق ممکن‌است:

اول«طریق‌قطع» که باتفرقهٔ‌اجزاء حاصل‌میشود وتفرقهٔ اجزاء رادرچیزهای سخت «شکستن» و«کسر» اصطلاح میکنند.

دوم«طریق اختلاف‌عرض»چنانکه هر گاه قسمتی ازیکقطعه چوب‌راسیاه کنیم وقسمت دیگر آنراسفید بگذاریم آن چوب بوسیلهٔ رنك تقسیم شده است.

سوم «طریق وهم» – ذهن بشرقادراست که هرچیزی را هرچندبسیار کوچك باشد تقسیم کند وحتی جسم بسیط متشابه را وهم انسان واحد نمی‌پندارد وآنراقابل تجزیه میشناسد زیرا استعداد قسمت، پذیری جسم آشکار است وبآسانی این استعداد قابل بروز است و خیال آدمی ازآن منفك‌نیست. فرض کنیم آب، جسمی بسیط باشد[1] آب ته کوزه را غیرازآب بالای کوزه میدانیم و این تقسیم بواسطهٔ تماس آب بانقاط سطح درونی کوزه و درنتیجه بواسطهٔ اختلاف درعـرض است، همچنین ممکن است نقطه‌ای در درون آب فـرض شود و بقیهٔ آب ازجهت موقع آن نسبت بنقطهٔ مفروض براست وچپ وبالا وپائین یابنزدیك و دورنسبت بمرکز یا محیط تقسیم شود واگر هیچیك ازاینها هم نباشد بازعقل آدمی آب راکه متشابه الاجزاء و واحد است‌واحد نمیشناسد. خلاصه آنکه جسم، متصل‌واحد نیست وبالفعل‌هم‌باجزاء منقسم نیست اما

---

(۱) درنظر حکمای‌قدیم آب، جسمی‌بسیط‌است ولی‌چون‌مرکب‌بودن آب ثابت‌شده ازاین‌رو بساطت آب درترجمه‌بصورت فرض عنوان‌شد.

بالقوه بواسطهٔ قطع یا بواسطهٔ اختلاف در عرض یا بواسطهٔ تصرف عقل، بلانهایت قسمت پذیراست، بطور کلی همینکه ذهن آدمی بقسمتی ازچیزی متوجه شود خود بخود آن چیز تقسیم‌شده زیرا قسمتی ازآن موردتوجه واشارهٔ وهم‌قرار گرفته وقسمت دیگرمورد توجه واقع نشده‌است، چه‌اشارهٔ عقلی‌درحکم اشارهٔ‌حسی است وهمچنانکه اگر برچیزی انگشت بگذاریم آنرا با گذاشتن انگشت تقسیم کرده‌ایم بچیزی هم اگر اشارهٔ عقلی‌تعلق گیرد واشاره شامل‌همهٔ خصوصیات آن نباشد‌آن شیئی درنظرعقل تجزیه شده است .

مبحث ششم ـ ملازمهٔ هیولی وصورت :

مادهٔ جسم بالفعل بنفس‌خود قائم‌نیست وبدون صورت، وجود ندارد وهمچنین صورت جسمیه بدون هیولی موجود نمیباشد. برای اثبات ملازمهٔ هیولی با صورت، دودلیل اقامه‌میشود:

دلیل اول: فرض کنیم هیولی بدون‌صورت جسمیه وجود داشته باشد در اینصورت دوحالت قابل‌تصوراست :

حالت‌اول آنکه هیولی‌قابل اشارهٔ حسی‌باشد . حالت دوم آنکه هیولای بدون صورت قابل‌اشارهٔ حسی‌نباشد . درصورت‌قابلیت‌اشارهٔ حسی،اولاچون‌ازجهات مختلف بآن‌اشاره‌میشود باعتبارجهات مختلف‌منقسم‌است. ثانیاً وقتی‌روی‌آن انگشت‌بگذاریم حداقل درآن، دوجهت قابل تصور است: یکی جهتی که اشارهٔ انگشت بآن رسیده ودیگرجهتی که اشارهٔ انگشت بآن‌نرسیده ودرنتیجه، هیولی‌دارای‌امتداد میشود واز صورت جسمیه خالی‌نمیماند .

درحالت دوم هر گاه هیولای‌بدون‌صورت قابل‌اشارهٔ حسی نباشدلازم میآید که چون صورت جسمیه درهیولی‌حلول کند درهمهٔ اماکن‌موجود گردد یااینکه درهیچ مکانی‌موجود نشود یااینکه اختصاص بمکانی داشته باشد .

شك نیست که هیولی پس ازحلول صورت در آن، بلامکان نخواهد بود و همهٔ‌مکانهارا هم‌اشغال‌نخواهد کرد پس بالنتیجه بمکانی‌اختصاص خواهد داشت‌واین

اختصاص ازقبل صورت جسمیه نیست زیرا صورت جسمیه ازجهت آنکه صورت جسمیه است اختصاص بمکانی ندارد و نسبت آن بهمهٔ مکانها مساویست. پس باید گفت که هیولای بدون صورت پیش ازحلول صورت در آن در مکانی واقع بوده وصورت در آن مکان درهیولی حلول کرده است وچون هیولی پیش از آنکه صورت در آن حلول کند مکان دارد غیر قابل اشارهٔ حسی نتواند بود.

نتیجهٔ این سخن آن خواهد بود که هیولای بدون صورت چون مکانی دارد قابل اشاره حسی است، وچون قابل اشارهٔ حسی است قابل قسمت است، وچون قابل قسمت است جسم است، وچون جسم است خالی ازصورت جسمیه نیست.

ممکن است گفته شود که جسم هم ازجهت اینکه جسم است اختصاص بمکانی ندارد ونسبت آن به همهٔ مکانها مساویست پس چرا جسم درمکان خاص پیدامیشود؟

جواب ایراد چنین است که جسم مطلق، اختصاص بمکان خاص ندارد بلکه جسم مطلق بالفعل موجود نیست، چنانکه حیوان مطلقی که انسان یا اسب یا نوع دیگری نباشد درخارج وجودندارد وبطور کلی جنس تافصل بدان افزوده نشود تحصل نمی‌یابد ودر نتیجه جسم هم تاباصورت نوعیه همراه نشود مستحق مکان خاصی نمیگردد وآسمان وستارگان وزمین و آب وهواو آتش واجسام مرکبهٔ ازعناصر ازجهت طبیعت نوعیهٔ خودهر کدام مستحق مکانی شده‌اند چنانکه زمین درمرکز عالم وآتش در مجاورت محیط قرار گرفته است.

ممکن است بعضی ایراد کنند که چرا جزئی ازجسم متشابه‌الاجزاء بجزء خاصی ازمکان اختصاص دارد مثلا فلان قطرهٔ آب چرا در کنار دریاست و چرا این قطره دروسط دریا، یادرجای دیگری قرار نگرفته است.

به‌ایراد مزبورمیتوان چنین جواب داد که مادهٔ یك قطره درمکانی خاص وجود داشته ودر آن مکان، صورت نوعیهٔ آب بآن پیوسته است. البته مادهٔ قطرهٔ آب نیز بدون صورت نبوده وصورت هوائی داشته ودرمکان خاص، عاملی ازقبیل برودت آنرا ازصورت هوائی منخلع ساخته وصورت مائی براو پوشانیده است، همچنین ممکن است قطرهٔ

آب بواسطهٔ محرك یا بسبب دیگری بمکان خاص انتقال یافته باشد.

خلاصه آنکه هیولی بخودی‌خود قائم نیست وتا باصورت جسمی وصورت نوعی همراه نباشد وجود خارجی ندارد وچنانکه گفتیم هیولی وصورت دوجزء عقلی جسمند ودرخارج باهم ملازمه دارند. یعنی هیولی بدون صورت وصورت بدون هیولی وجود خارجی ندارد.

دلیل دوم: هر گاه هیولی مجرد ازصورت فرض شود اگر قابل تقسیم باشد مجرد ازصورت نیست واگر قابل تقسیم نباشد امتناع آن ازقسمت پذیری یاذاتی است یاعرضی. امتناع ازقسمت پذیری، ذاتی هیولی نتواند بودچه در آنصورت هیولی پس ازلحوق صورت هم می‌بایست خصوصیت امتناع ازقسمت پذیری راحفظ کند وقابل تقسیم نباشد وهمچنانکه عرض وعقل هر گزجسم نمیشوند، هیولائیکه ذاتاً امتناع ازقسمت پذیری داشته باشدخودبخود قابل تقسیم نمیگردد. هر گاه امتناع ازقسمت پذیری برای هیولی عرض غریب باشد می‌بایست هیولی صورتی داشته باشد که عرض غریب از آنصورت منشأ گیرد و آنصورت می‌بایست ضد صورت جسمیه باشداماچون صورت جسمیه ضد ندارد پس هیولی همیشه باصورت جسمیه همراه است.

ممکن است بعضی، صورت را برای هیولی عرض لازم بدانندامانظر آنان صحیح نیست چه عقل میتواند موضوع را ازعرض لازم تفکیك کند درصورتیکه درنظر عقل هیولی ازصورت قابل انفکاك نیست چه اگر هیولای مجرد ازصورت فرض شود اشکالات گذشته پیش میآید. بعلاوه می‌بایست بین هیولی و صورت مباینت باشد چه عرض مسلماً قابل اشارهٔ حسی است وموضوع آن می‌بایست قابلیت اشاره نداشته باشد اما مسلم است که بین هیولی وصورت مباینتی نیست بلکه لازم وملزوم یکدیگرند.

مبحث هفتم - صورت نوعی:

جسم ازنظر صورت جسمیهٔ خوداحتیاج بآن دارد که درمکانی قرار گیرد اما اختصاص آن بمکان خاص بواسطهٔ امری خارج ازجسمیت آنست وآن امر خارج، فصل متمم نوع آنست که از آن به«صورت نوعیه» تعبیر میکنیم ، صورت نوعیه است که

مکان آتش را درون مقعر فلك قمر وچسبیده بمحیط آن فلك قرار داده ومکان زمین را در مرکز جهان معین ساخته وحیز آب را فوق سطح زمین و مکان هوا را فوق سطح آب تعیین نموده است . همچنین خصوصیت سهولت انفصال یادشواری انفصال یا امتناع از انفصال که ازخواص اجسام گونا گون است ناشی ازصورت نوعیهٔ هر گونه ازاجسام میباشد .

خلاصه آنکه جسم ازدوجزء عقلی بنام هیولی وصورت ، مرکب است ولی این دوجزء ، جدای ازیکدیگروجود ندارند وهیولی وصورت باهم ملازمند وازترکیب آنها جسم بوجود میآید وجسم مطلق هم تحصل ندارد بلکه هرجسمی دارای صورت نوعیهٔ خاص بخود میباشد .

هیولی و صورت وجسم هر سه جوهرند و عقل ونفس نیز جواهر غیر مادی میباشند .

اینك که جوهر شناخته شد نوبت آن رسیده که اقسام عرض را بشناسیم .

مبحث هشتم اقسام عرض :

عرض در تقسیم اول بدوقسم منقسم میگردد : ۱ـ عرضی که گذشته ازاحتیاج بموضوع بامری خارج ازخود محتاج نیست، ۲ـ عرضی که درتحققش علاوه برموضوع بامر دیگری هم نیازمند است .

قسم اول بر دو گونه است: کمیت و کیفیت . قسم دوم برهفت گونه است : ۱ـ اضافه ۲ـ این (کجائی) ۳ـ متی (چگاهی) ٤ـ وضع ٥ـ ملك یا جده ٦ـ ان یفعل یا فعل ۷ـ ان ینفعل یا انفعال .

«کمیت» عرضی است که درتحققش محتاج بامر خارجی نیست و بوسیلهٔ آن جوهر، تقسیم میگردد مانند درازا وپهنا وستبرا وزمان وشمار بتعبیری دیگر کمیت (چندی) عرضی است که افزایش وکاهش ومساوات می پذیرد .

«کیفیت» (چگونگی) عرضی است که درتحققش بامر خارجی غیر ازموضوع، احتیاج ندارد وسبب تقسیم جوهر هم نیست. کیفیات ممکن است محسوس باشند ازقبیل رنگها، مزه‌ها، بوی‌ها، درشتی ونغزی، نرمی وسختی، گرما وسرما. بعضی از کیفیات، غیر

محسوس‌اند و کیفیات استعدادی نامیده میشوند و این کیفیات نمایندهٔ استعداد جوهر برای کمال یا نقیض کمال است مانند دانش وحمق، تندرستی وبیماری. برخی دیگر از کیفیات، حالات نفسانی هستند ازقبیل علم وشجاعت ومانند اینها .

«اضافه» عرضی است که از بودن چیزی درمقابل چیزی دیگر پیدا میشود مانند پدری وفرزندی، برادری ودوستی، ومانند واقع بودن درطرف راست وچپ، چه فی المثل وصف پدری برای پدر از آنجهت حاصل است که درمقابل وی فرزند وجود دارد.

«این» بودن چیزیست درمکان مانند بودن زمین درمکان خود .

«متی» بودن چیزیست در زمان مانند اتفاق افتادن کاری در دیروز یاسال پیش یا فردا یا امروز .

«وضع» (نهاد) نسبت اجزاء شیئی بیکدیگر است چنانکه درنشستن و خفتن و ایستادن ، وضع ران وساق آدمی تغییر میکند .

« ملك » یا « جده » (داشت)[1] عرضی است که ازاحاطه یافتن چیزی برمعروض حاصل میشود بقسمی که محیط با محاط تغییر مکان دهد مانند پیراهن داشتن بتن وعمامه داشتن بسروداشتن کفش بپا .

هر گاه شیئی با شیئی دیگر متصل شود ولی بر آن محیط نباشد عرض ملك تحقق نمی‌یابد چنانکه داشتن پیراهن روی سرملك نیست همچنین اگرشیئی محیط با شیئی محاط مکان خودراتغییر ندهد عرض ملك تحقق نمی‌یابد چنانکه احاطهٔ خانه برساکن خانه واحاطهٔ ظرف بر آب ازقبیل عرض ملك نیست .

۱- دردانشنامهٔ علائی راجع بملك چنین آمده است «ملك بودن چیز برچیزرا بود واین باب مراهنوز معلوم نشده است »

شیخ الرئیس در کتاب شفا نیز بعدم ادراك صریح معنی ملك تصریح کرده است. در حقیقت ، ملك، همانست که ما از آن بداشتن تعبیرمی کنیم منتها میان مالك ومملوك التصاق وچسبندگی عادی باید ملحوظ شود. مترجمین فرانسوی حکمت ارسطو هم ملك را بنام Avoir خوانده‌اند .

« ان یفعل » یافعل عرضی است که ازفاعل بودن شیئی ومؤثر بودن آن بالفعل درچیز دیگری حاصل میشود مانند گرم کردن آتش آب را .

«ان یفعل»یا انفعال عرضی است درمقابل فعل و آن اثر پذیری چیزی ازچیز دیگراست مانند گرم شدن آب بوسیلهٔ آتش. ضمناً بایدتوجه داشت که گرمی اگراز خود چیز باشد ازجملهٔ کیفیات است ولی گرم کردن و گرم شدن که اولی ایجاد گرمی درچیز دیگرودومی پذیرفتن گرمی ازچیز دیگراست، ازجملهٔ کیفیات نیستند وچنانکه گفتیم اوّلی ازقبیل عرض فعل ودومی ازقبیل عرض انفعال است .

مبحث نهم - اقسام کمیت و کیفیت واثبات عرض بودن اعراض نه گانه :

« کمیت» بردونوع است: یکی« کمیت متصل» (چندی پیوسته) که اجزاء آن بیکدیگر پیوسته‌اند وحد مشترك دارنــد . دیگر « کمیت منفصل» (چندی گسسته) که بین اجزاء آن حد مشترك وجود ندارد .

« **کمیت متصل** » چهارقسم است : ۱ـ خط که فقط دارای یك امتداد است و آن امتداد را طول مینامند ۲ـ سطح که دارای دو امتداد است یکی طول ودیگری عرض ۳ـ جسم تعلیمی که دارای سه امتداد طول وعرض وعمق است ٤ـ زمان .

جوهری که دارای ابعاد سه گانه بــاشد جسم طبیعی است و دارا بودن ابعاد سه گانه ، جسم تعلیمی خوانده میشود وازجملهٔ عرضها است .

رویهٔ جسم بدون درنظر گرفتن چیزی ازباطن جسم سطح را تشکیل میدهد، بعبارت دیگر هر گاه جسم را قطع کنیم مقطع آن سطح است و چون سطح را قطع نمائیم مقطع آن خط خواهدبود ونقطه، حد خط است. بتعبیر دیگر میتوان توهم نمود که خط ازحرکت نقطه و سطح ازحرکت خط برخلاف امتداد خود بدست آیــد و هر گاه سطح را درذهن برخلاف طول وعرض حرکت دهیم جسم پیدا میشود لکن این امر توهمی بیش نیست زیرا نقطه که هیچ بعد نداردحرکت نمیکند واگرحرکت کند

مکان میخواهد و هرچه در مکان واقع شود جسم است نه نقطه.

سطح، عرض میباشد زیرا تا جسم را قطع نکنیم سطح بوجود نمیآید و وقتیکه عرض بودن سطح ثابت شد عرضیت خط و نقطه بطریق اولی ثابت است.

زمان که مقدار حرکت است نیز از جملهٔ اعراض میباشد زیرا حرکت امریست که برجسم عارض میگردد. (راجع بزمان در قسمت طبیعیات بیشتر گفتگو خواهد شد.)

«**کمیت منفصل**» اجزائش بهم پیوسته نیست و بین اجزائش حد مشترك وجود ندارد چنانکه میان اول و دوم حد مشترکی نیست. بر عکس کم منفصل، میان اجزاء کم متصل حد مشترکی قابل تصور است، چنانکه خط، حدمشترك دوسطح یادو طرف سطح است و نقطه، حد مشترك میان دوخط یا میان دوطرف خط میباشد و «آن» حدمشترك میان زمان گذشته وزمان آینده است، اما میان درخت اول بادرخت دوم حد مشترکی نیست. بهرحال مقدار کم منفصل بوسیلهٔ عدد تعبیر میشود. عدد عرض است زیرا عدد ازتکرار واحد بدست میآید و واحد، عرض میباشد چه اگر مقدار آب که جسم بسیط است درنظر گیریم آب بودن آن چیزیست و واحد بودن آن چیزدیگری است وممکن است مقدار آب مورد لحاظ بدوقسمت تقسیم شود یادو مقدار آب را رویهم بریزند تامقدار واحدی بوجود آید بنابراین، آب بودن امریست ذاتی و کثرت و وحدت امریست عرضی منتهی وحدت در انسان وحیوان عرض لازم است که از آن جدا نمیگردد.

«**کیفیات**» هم عرض اند. برای اثبات عرضیت آنها، ازمیان کیفیات رنگ و شکل را درنظر میگیریم. رنگ عرض است زیرا اگرفی المثل سیاهی را بی آنکه در موضوع خود باشد درنظر بگیریم یاباید آنرا غیرقابل اشاره وغیرقابل انقسام بپنداریم یااینکه آنرا منقسم بدانیم. حالت اول، قابل تصور نیست زیرا اگرچنین باشد قابل ادراك بچشم نمیباشد ومقابلهٔ با آن امکان ندارد زیرا سیاهی یارنگ دیگر ازخصوصیات خود بیننده نیست بلکه خصوصیت شیئی خارجی است که درمقابل چشم قرار گرفته است اما اگرسیاهی را قابل انقسام بدانیم شك نیست که قابلیت انقسام میان سفیدی وسیاهی

ورنگهای دیگر امری مشترك است درصورتیکه سیاهی امر مشترك نیست لذا سیاهی چیزی، غیر ازقابلیت انقسام است وشیئی قابل انقسام جسم است وسیاهی عین آن نیست بلکه امریست که عارض جسم شده است منتهی با اشارهٔ حسی نمیتوان سیاهی را ازمحل آن تفکیك کرد واین تفکیك کار عقل است .

شکل عرض است – اثبات عرضیت شکل آسان است چه فی المثل یك قطعه موم راباشکال مختلف درمیآوریم ودرتمام شکلهای گوناگون، مادهٔ موم بجای خود محفوظ است بنابراین مدوریامربع یامثلث بودن که ازجمله کیفیات است از اعراض بشمارمیرود.

اثبات وجود دائره – بعضی وجود دائره رامنکرشده‌اند و گفته‌اند چگونه میتوان فرض کرد که همهٔ نقاط محیط یك شکل ازنقطهٔ مرکز آن بیك فاصله باشد، براثبات دایره چنین استدلال میکنند که جسم یامرکب است یابسیط وبی‌شك اجسام مرکب ازاجسام بسیط بوجود آمده‌اند وجسم بسیط جسمی است که اجزاء آن طبیعت متشابه داشته باشند حال اگر ازجسم بسیطی مقداری فراهم کنیم این مقدار بدون شکل نخواهد بود زیرا اگر شکل نداشته باشد باید غیرمتناهی باشد واین امر برخلاف فرض است زیرا مامقداری متناهی ازآن جسم بسیط فراهم کرده‌ایم اماچون اجزاء آن متشابه است آن اجزاء، خط وزاویه تشکیل نمیدهند وشکلی که این مقدار بخود میگیرد کره است وهر گاه کره راقطع کنیم مقطع آن سطحی خواهد بود کدهمهٔ نقاط محیطش ازمرکزش بیك فاصله‌اند واین چنین شکل رادایره مینامند.

اثبات عرض بودن باقی اعراض – باقی اعراض، نسبت میان دوچیزاندوتاآندو چیزحاصل نباشند نسبت، تحقق نمی‌یابد چنانکه ابوّت وبنوّت (پدری وفرزندی) بدون وجود پدروفرزند، قابل تعقل نیست وتاجسم ومکان نباشد بودن جسم درمکان تحقق نمی‌یابد وتاجسم واجزاءآن نباشد تصور اوضاع گوناگون از قبیل نشستن و ایستادن ممکن نیست وتا دوچیزموجودنشوند یکی مؤثر نمیگردد ودیگری اثر نمی پذیرد. بودن جسم درزمان هم پس ازآنست که جسم موجود گردد چه بدون جسم،

حرکت ومقدارحرکت قابل تحقق نیست.

اجناس عالی: جوهرواعراض نه گانه که کمیت و کیفیت واضافه واین ومتی و ملك ووضع وفعل وانفعال باشند رویهمرفته اجناس عالیه یاجنسهای برین یامقولات عشر نامیده میشوند. اجناس عالیه مانند وجودقبول حد نمیکنند زیراحد، مرکب از جنس وفصل است وهیچ امری عامتر ازمقولات عشر نیست تابرای آنها جنس واقع شود لکن مقولات عشر برخلاف وجود، قابل شناسائی بوسیلهٔ رسم میباشند زیرا مقولات عشر مفهومهای دشواری هستند و آنهارا بوسیلهٔ معانی واضحتری باید شناسانید.

مبحث دهم - تشکیك وجود:

وجود برای مقولات عشر امری عرضی است ونسبت بآنها کلی مشکك است.

۱- وجود امر عرضی است زیرا وجود هریك از مقولات عشر ازذات آنها ناشی نیست وعلت خارجی میخواهد ومیتوانیم بگوئیم چه چیز سیاهی را موجود ساخت اما نمیتوانیم بگوئیم چه چیز سیاهی را رنگ ساخته یا سیاهی را سیاهی کرده است بنابراین معلوم میشود که رنگ بودن وسیاهی بودن ذاتی سیاهی است اماموجود بودن برای سیاهی امری عرضی است وچون مقولات عشر همه ماهیاتند وموجودات ممکنه مرکب ازوجود وماهیت اند می بایست وجود که ازماهیت ناشی نیست برهمهٔ ماهیات عارض شود ودر نتیجه، وجودبرای همهٔ مقولات عشر عرضی باشد امادات واجب الوجود محض وجود است و مرکب از وجود و ماهیت نیست . وجود را دراصطلاح «انیّت» مینامند ومیگویند انیت حق تعالی عین ماهیت او است .

۲- وجود نسبت بموجودات، لفظ مشترك نیست، بلکه مشترك معنویست .

برای اثبات عدم اشتراك وجود دودلیل میاوریم: دلیل اول آنکه اگر وجود هر يك ازمقولات دهگانه عین خود آن مقوله بود یا بعبارت دیگرا گرموجودات ، حقایق متباین میبودند میبایست سخن ما که جوهر، موجوداست حاصلی نداشته باشد یا درحکم آن باشد که گفته باشیم جوهر جوهر است وحال آنکه چنین نیست وما ازعبارت «جوهر موجوداست» دوچیز میفهمیم یکی جوهر ودیگر موجود که شامل جوهر وغیر جوهر است

وموجود را بر جوهر حمل میکنیم بنابراین وجود، امری اعم از جوهر وهر یك ازمقولات دیگر می باشد وحقیقت آن میان جوهر وغیر جوهر مشترك است ببیان دیگر، وجود مشترك معنوی است نه مشترك لفظی. دلیل دوم آنکه اگر وجود میان همهٔ مقولات مشترك معنوی نمی بود و وجود برای هر مقوله حقیقت خاصی میبود تقسیم بوجود وعدم، مفهومی نمیداشت ومیبایست تقسیمات ده یا بیشتر باشد وحال آنکه تقسیم شیئی بموجود و معدوم تقسیمی است درست، بنابراین عدم در مقابل وجود واقع شده و همچنانکه عدم معنی واحد است وجود هم معنی واحد میباشد ووجود معنیی کلی است که بر همهٔ ماهیات عارض میگردد.

۳ـ وجود، کلی متواطی نیست، کلی متواطی آن کلی است که نسبت بهمهٔ افراد بی تفاوت باشد مانند انسانیت نسبت بافراد آدمی و مانند حیوانیت نسبت بانواع حیوانات. فی المثل انسانیت برای یکی بواسطهٔ دیگری حاصل نمیشود و همچنین انسانیت افراد آدمی شدت وضعف ندارد اما وجود، اول بجوهر تعلق میگیرد وسپس باعراض متعلق میشود. همچنین وجود زمان وحرکت که قرار وثبات ندارند ضعیف تر ازوجود جوهر و کمیت و کیفیت است که دارای قرار وثبات اند.

بنا بر آنچه گفته شد وجود نه مشترك لفظی است ونه کلی متواطی ونوعی است میان این دو نوع که آنرا کلی مشکك یا کلی متفق مینامیم.

٤ـ وجود، کلی مشکك است باین معنی که وجود مقولات دهگانه ازیك حقیقت اند لکن دارای مراتب شدت وضعف وتقدم وتاخر میباشند وچنانکه گفتیم وجود، عارض بر ماهیت است اما همچنانکه صورت ازهیولی با اشارهٔ حسی تفکیك نمیشود وجود هم از ماهیت با اشارهٔ حسی قابل تفکیك نیست وتنها عقل، وجود وماهیت را جدا ازیکدیگر تصور میکند.

وجود برای ماهیات، جنس نیست همچنین عرض برای اعراض نه گانه جنس نمیباشد زیرا عرضیت بر کم و کیف و وضع و فعل و انفعال و سایر اعراض عارض میشود و عرضیت برای ماهیات نه گانه عرض مشترك است وجزء ماهیت هیچکدام نیست واین اعراض بلحاظ محل خود تحقق می پذیرند وتا محل نباشد هیچ یك ازاین

اعراض وجود نمی‌یابند.

خلاصه آنکه موجود بجوهر و عرض منقسم میشود وجواهر عبارتند از هیولی وصورت وجسم وعقل ونفس. عرض به نه قسم انقسام می‌پذیرد وهریك ازاقسام‌عرض چنانکه دیدیم تقسیماتی دارد.

حال که از بحث درمقولات عشر فراغ حاصل شد باید بتقسیمات دیگر وجود پرداخت.

قسمت دوم - کلی وجزئی

وجود، به کلی وجزئی تقسیم میشود وچون تعریف کلی وجزئی را در منطق شناخته‌ایم دیگر بتکرار آن نیازمند نیستیم لذا به‌بیان احکام ولواحق مربوط باین‌دو می‌پردازیم.

دربارهٔ کلی وجزئی چهارحکم قابل‌ذکر است:

حکم اول:

آن‌معنی که کلی نامیده میشود درذهن‌وجود داردودرخارج‌دارای وجودمستقل نیست، بعبارت دیگر،وجود کلی‌طبیعی[1] درافراد است وحقیقت آن بالاستقلال درذهن موجوداست نه درعالم‌خارج، بعضی‌پنداشته‌اند که‌چون میگویندهمه‌آدمیان واحدند وهمهٔ سیاهی‌ها یکی هستند مراداینست که انسان کلی و سیاهی کلی ونفس کلی در خارج وجود داشته باشد، بزعم ایشان همچنانکه یك پدر، پدر چندین فرزند است و همچنانکه‌خورشید درهمهٔ شهرهایکی است بایدیك‌نفس کلی‌باشد که‌بعینه‌برای‌یکایك ازافراد انسانی حاصل باشد.

این پندار کاملاخطاست زیرا اگر یك نفس کلی فی‌المثل هم برای زید وهم برای عمرو، وجود داشته‌باشدوزیدازامری‌مطلع‌وعمرواز آن‌امردرهمان‌وقت‌بی‌اطلاع باشد می‌بایست نفس واحدرا، هم‌عالم‌وهم‌غیرعالم بدانیم وباجتماع نقیضین‌قائل‌شویم وچون اجتماع نقیضین محال است وجودیك نفس کلی که بعینه برای چندین فرد

۱- اصطلاح «کلی‌طبیعی» و «کلی‌عقلی» درمقاصد الفلاسفه نیست ودرترجمه عنوان شده است.

حاصل باشدمحال خواهد بود، همچنین اگرحیوان کلی وجود میداشت می بایست آن حیوان کلی درعین حال، هم پرواز کندهم بادوپا راه رود وهم باچهارپا مشی نماید واجتماع این اموردر حال واحد ودرمحل واحدممکن نیست.

پیدا شدن کلی درذهن بدین ترتیب است که شخص، فی المثل اولین بارصورت زیدرا می بیند ودرذهن وی درنتیجهٔ این دیدن دوچیز حاصل میشود: یکی شخص زید و دیگرنسبت وی با همهٔ افراد انسانی. حال هر گاه افراد دیگری ازانسان ببیندهمان معنی کلی که نسبت زید باهمهٔ افرادانسانی باشد باافراد دیگر مطابقت می یابد ودر نقش هیچگونه تغییری پیدا نمیشود، لکن اگر درنده‌ای پیش اوبیاید صورت درنده با معنی کلی که ازنسبت زید حاصل شده بودمطابقت ندارد.

انتقاش معنی کلی درذهن شبیه بآنست که چندمهر ازجنسهای مختلف داشته باشیم که روی همه یك نقش کنده شده باشد آنگاه یکی ازمهرهارا روی قطعهٔ مومی فشار دهیم، آن نقش روی آن موم خواهد افتاد، پس ازآن هر کدام ازمهرها را که روی آن نقش بگذاریم نقش مهر بانقش موم یکی خواهد بود.

معنی کلی بمنزلهٔ نقش روی موم است ونقوش خاتمهاواحد بالنوع اند ولی واحد بالعدد نمی باشند چه نقش روی هرخاتم ازجهت خصوصیات غیر از نقش خاتم دیگر است، بنابراین ، معنی کلی که «کلی عقلی» نامیده میشود فقط در ذهن است لکن حقیقت آن که کلی طبیعی نام داردهم درذهن وهم درخارج وجود دارد . منتهی وجود خارجی آن مستقل از افراد نیست.

حکم دوم :

معنی مجرد کلی دارای جزئیات نیست وباید بمعنی کلی، فصل یاعرضی اضافه شود تاجزئی بوجود آید، مثلا ممکن نیست دوسیاهی دریك محل و دریك زمان وجود یابند بلکه سیاهی مطلق باید باامرزائدی همراه گردد وتغایری بوجودآورد تاسیاهی دوقسم شود. فی المثل هریك از آن دوسیاهی درمحل جدا گانه یادرزمان جدا گانه باشد. همچنین وجود دوانسان درصورتیکه هر کدام ازآن دو، خصوصیتی برای خودنداشته باشند محال است چه اگر چنین امری جایز بود میبایست بتوانیم هر انسانی را دو

یا چونه انسان بپنداریم؛

محال بودن تعدد معنی کلی بدون اینکه شامل خصوصیات (از قبیل مکان و زمان و صفت) کاملا واضح است و برهان هم میتوان بر این امر اقامه کرد. بعنوان مثال فرض کنیم که دو سیاهی که هیچکدام خصوصیتی ندارند در یک محل و در یک زمان وجود داشته باشند و در عین حال نتوانیم بگوئیم این سیاهی و آن سیاهی. محال اگر معنی سیاهی بمعنی مطلق بمعنی این سیاهی، و آن سیاهی هیچگونه تفاوتی نداشته باشد زمینه‌ای برای وجود سیاهی دیگر باقی نمی‌ماند و هر گاه معنی آن سیاهی علاوه بر معنی سیاهی خصوصیت دیگری را برساند مطلب ما ثابت است.

بنا بر این ثابت شد که معنی کلی باید بفصل یا عرضی همراه باشد تا معنی جزئی یا شخصی حاصل گردد. اما فصل اولی چون مرکب نیست فصل و عرضی ندارد تا بتوان او را تصور نیست.

حکم سوم ۱۴

فصل از حقیقت جنس، جدا شدنی نیست؛ لکن فصل در وجود جنس داخل است، مثلا انسانیت در ماهیت حیوانیت مدخلی ندارد ولی آنکه فصل انسانیت بنظر میرسد توجه داشته باشد حقیقت حیوانیت را در می‌یابد. چه اگر انسانیت در حقیقت حیوانیت داخل می‌بود میبایست حیوانیت برای اسب حاصل نباشد، چه انسانیت برای اسب تحقق نیافته است. همچنین بر عکس فرض شود چون در حقیقت انسانیت داخل می‌بود می‌بایست حقیقت حیوانیت برای اسب هم حاصل نباشد و حال اینکه چنین نیست. و چون چنین نیست معلوم میشود که حقیقت حیوانیت بدون لحاظ فصول آن حاصل است ولی وجود خارجی ندارد. اما خصوصیت که جنس حیوان است در حقیقت حیوانیت داخل نمی‌باشد تا خصوصیت را عقل در نظر نگیرد نمیتواند حقیقت حیوانیت را دریابد.

فصول در وجود بخش جنس دخالت دارند. فی المثل حیوان وجود نمی‌یابد مگر اینکه انسان یا اسب یا نوع دیگری باشد. از جانب دیگر چون ثابت گردید که فصل از حقیقت جنس خارج است بطریق اولی اعراض نیز در حقیقت معنی کلی داخل نیستند چنانکه

طول وعرض ورنگ درحقیقت انسان یاحیوان ذی مدخل نمی باشد،

حکم چهارم :

امرعرضی باید معلل باشد یعنی هستیش ازعلتی بیاید چه اگر وجود عرضی، معلل نباشد می بایست بذات خود موجود شود ودراینصورت بانابود شدن چیزدیگری معدوم نخواهد شد ووجود او مشروط بشرط وجود چیزدیگری نخواهدبود وحال آنکه امرعرضی قائم بذات نیست وتامعروض نباشد عرض بوی تعلق نمیگیرد بنابر این ثابت شد که امرعرضی معلولست وعلت میخواهد.

علت امرعرضی یادرذات معروض است یا اینکه خارج از ذات معروض میباشد و بهرتقدیر تاسبب، وجودنیابد امرعرضی که معلول است موجودنمیگرددو بهمین جهت ماهیت، علت وجود ذات نخواهد بود چه ماهیت تاخود موجود نشود نمیتواندبچیز دیگری وجود دهد ووجود غیرازماهیت است وامرزائدیست که عارض ماهیت میشود ومحتاج بموجد میباشد وچون علت وجود ماهیت، ماهیت نیست میبایست علت آن ذاتی غیرمعلل باشد واین ذات که علت اولی است بایدوجود وماهیتش یکی باشد چه اگروجودش باماهیت مغایر باشد میبایست معلول فرض شود وحال آنکه «علت اولی» غیر معلل است.

تکلمه ـ تشخیص جنس ونوع

هرگاه درجنس بودن ونوع بودن یکی ازمعانی کلی شك کنیم برای رفع شك خود بایدآن معنی را موجودفرض نمائیم و ببینیم که درفرض وجودآن معنی آیا بامور عرضی نیازمندیم یابامور ذاتی؟ درصورتیکه درفرض وجود آن معنی کلی بامورعرضی محتاج باشیم آن معنی معنی نوعیست واگردرفرض وجود معنی کلی باموغیرعرضی احتیاج داشته باشیم معنی کلی معنی جنسی است. بنابراین، تشخیص جنس ونوع به تشخیص ذاتی وعرضی بازمیگردد، مثلا «چهار» نوعی ازعدد است زیرا وجود یافتن چهار محتاج بنوع خاصی از معدودات نیست وفی المثل لازم نیست که برای وجود

یافتن چهار، معدودی ازقبیل گردو یا اسب یا آدمی درنظر گرفته شود واین امور برای چهار عرضی اند، زیرا عقل بدون توجه داشتن بمعدود، عدد چهاررا درمییابد اما خود عدد، جنس میباشد زیرا اگر بخواهیم عدد راموجود فرض کنیم عددمخصوص میبایست پنج یاچهاریانوع دیگری ازعدد باشد .

قسمت سوم - واحد و کثیر و اقسام تقابل

مبحث اول - واحد و کثیر:

موجود، بواحد و کثیر منقسم میگردد و هر یك از واحد و کثیر اقسامی دارد و چون کثیر در مقابل واحد است با شناختن اقسام واحد، اقسام کثیر هم شناخته میشود .

اقسام واحد - واحد بر مفهوم جزئی معین بنحـو حقیقی اطلاق میشود و اطلاق آن بر غیرمفهوم جزئی معین اطلاق مجازیست. واحد حقیقی سه درجه دارد :

اول- آنکه نه بالقوه منقسم باشد و نه بالفعل، باین معنی که فعلا دارای اجزائی نباشد و قابلیت تقسیم نیز نداشته باشد مانند نقطه و مانند ذات باری جلّ جلاله که هیچگونه انقسام و کثرت در وجود او نیست .

دوم - واحدی که بالفعل منقسم نیست لکن قابل انقسام است مانند خط وسطح و جسم متشابه .

سوم - واحدی که ازاجزاء گوناگون تشکیل یافته ولی آن اجزاء صورت واحد بخود گرفته است مانند اشخاص انسانی که هر کدام مرکب از استخوان ورگ و گوشت و اجزاء دیگرند ولی کلیهٔ آن اجزاء شخص واحدی تشکیل داده است و مانند تخت کـه از قطعات گوناگون تشکیل شده و صورت واحدی بخـود گرفته است .

«واحد مجازی» پنج قسم است: اول- چند امر که مندرج درتحت یك جنس باشند وآنها را واحد بالجنس مینامند چنانکه انسان و اسب وشیر باعتبار حیوانیت ، واحدند

یعنی همه مندرج درتحت یك جنسند.

دوم- واحد بالنوع که چند چیز درنوع بایکدیگر مشار کند چنانکه زیدوعمرو باعتبار اینکه انسانند واحدند.

سوم - واحد بالعرض وآن درصورتی است که چند امردرعرضی ازاعراض باهم مشارك باشند چنانکه برف و کافور در سفیدی باهم مشار کند و چون عرض اقسامی دارد مشار کت درعرض باقسامی منقسم میشودچنانکه مشار کت در کمیت را«مساوات» و مشار کت در کیفیت را « مشابهت » ومشار کت در وضع را «موازات» ومشار کت در خاصیت را «مماثله» مینامند.

چهارم ـ واحد بالنسبه و آن مشار کت درنسبت است چنانکه گوئیم نسبت پادشاه بکشور مانند نسبت روان بتن است.

پنجم- واحد بالموضوع و آن درصورتی است که دو یا چند عرض، موضوع مشترك داشته باشند چنانکه سفیدی و شیرینی درشکر باهم متحد میشوند.

بنابر آنچه گفته شد اقسام حقیقی ومجازی واحد ۸ است و کثیر نیز در مقابل آن ۸ قسم دارد.

هر گاه درشیئی واحد اختلاف لفظی یااختلاف نسبت عنوان شود آنرا« هوهو » میگویند چنانکه گوئیم «الليث هوالاسد ـ وزيد هوابن عمرو».

خلاف وتقابل وهمچنین مساوات ومشابهت وموازات ومماثله ازلواحق کثرت اند زیرا تاحداقل، دوچیز نباشد این گونه عناوین، تحقق نمییابد.

مبحث دوم ـ اقسام تقابل یا خلاف:

تقابل برچهارقسم است:

۱ـ « تقابل نفی واثبات » مانند «انسان» و«لاانسان». تقابل نفی واثبات یاسلب وایجاب عبارتست ازاینکه امری را بوسیله ادوات نفی رفع کنیم ،ممکنست موضوع اثبات و نفی دو چیز باشد یایك چیز و ممکنست موضوع نفی واثبات درجنس باهم مشارك باشند مانند نری ومادگی.

۲- « تقابل اضافه » و آن در صورتی است که دو یا چند امر از نظر عقل در مقابل یکدیگر قرار گیرند و بقیاس یکدیگر شناخته شوند ، مانند پدر و فرزند و مانند برادر و برادر، چه تعقل یکی بدون تعقل دیگری ممکن نیست .

۳- «تقابل عدم و ملکه» مانند حرکت و سکون، ملکه امریست وجودی و سببی دارد و چون آن سبب غایب گردد یا ناپدید شود ملکه از میان میرود و نبودن ملکه را عدم مینامند و سبب آن، نبودن سبب ملکه است.

٤- «تقابل تضاد» هر گاه یك امر وجودی از یك موضوع مرتفع شود و امر وجودی دیگری که غایت مخالفت را با امر اول دارد بر همان موضوع عارض گردد چنین دو امر وجودی را ضدین مینامند مانند سفیدی و سیاهی، پس شرط ضدین آنست که اولا دو امر وجودی باشند ثانیاً در یك موضوع واحد باهم جمع نشوند ولی بر یکدیگر در یك موضوع تعاقب کنند ثالثاً میان آنها نهایت خلاف باشد .

گاهی ممکنست میان دو ضد واسطه‌ای نباشد و گاهی میان دو ضد، یك یا چند واسطه وجود دارد چنانکه میان سفیدی و سیاهی رنگهای دیگر واسطه‌اند، بنابراین با سیاهی فقط سفیدی ضد است و رنگهای دیگر ضد حقیقی سیاهی نیستند چه هر چیز بیش از یك ضد ندارد ولی اگر قید «نهایت خلاف» را برداریم ممکنست یك چیز اضداد بسیار داشته باشد و آنهارا اضداد مشهوره می نامند .

گاهی تقابل نفی و اثبات را با تقابل تضاد اشتباه می کنند چنانکه بعضی زوج و فرد را ضد یکدیگر می پندارند و حال اینکه چنین نیست زیرا زوجیت و فردیت عارض یك موضوع نمیشوند و عدد فرد هرگز عدد زوج نمیشود بلکه فرد، منفی زوج است زیرا اگر عدد ، به ۲ قابل قسمت باشد زوج است و اگر قابل قسمت نباشد فرد خواهد بود باین قرار: فرد، عدد غیر منقسم بر دو خواهد بود و فردیت نفی زوجیت است.

قسمت چهارم - متقدم و متأخر

متقدم آنست که در بارهٔ وی گویند قبل از چیزیست و متأخر آنست که بعد از چیزی باشد .

تقدم بر پنج قسم است :

۱ ــ «تقدم زمانی» که معنی آن بسیار روشن است، چنانکه میگوئیم حضرت عیسی پیش از حضرت محمد ظهور کرده است.

۲ــ «تقدم برتبت» که ناشی از رعایت مبدأ وسر آغاز است ، چنانکه در نماز جماعت محراب را مبدأ میگیرند وصفها را بقیاس محراب باول ودوم وسوم مرتب میکنند ، یا اگر کسی از ایران عازم مکه شود اول ببغداد میرود وپس از آن بکوفه وارد میگردد وبرای مسافر ایرانی بغداد پیش از کوفه است، اما هنگام بازگشت از مکه، از کوفه پیش از بغداد خواهد گذشت، ممکنست ترتیب، ناشی از عمل انسانی نباشد وتقدم وتأخر از طبیعت خود آن چیز منشاء گیرد، چنانکه اگر از عام بخاص تنزل کنیم جسمیت پیش از حیوانیت خواهد بود وحیوانیت بر انسانیت مقدم است اما اگر از خاص بعام صعود کنیم انسانیت بر حیوانیت مقدم است وحیوانیت بر جسمیت تقدم دارد.

۳ــ «تقدم به شرف» مانند تقدم علما بر مردمان عامی .

۴ـ «تقدم بطبع» مانند تقدم یك بر دو که هر گاه یك را معدوم فرض کنیم بالضروره عدد دو معدوم میگردد ولی معدوم شدن دو موجب معدوم بودن عدد یك نیست. در تقدم بطبع ممکنست متقدم ومتأخر دریکزمان باهم باشند .

۵ـ «تقدم بالذات» مانند تقدم علت بر معلول، در تقدم بالذات متقدم ومتأخر باهم هستند و معیت زمانی دارند معهذا میتوانیم بگوئیم «علت ،اول تحقق یافت وپس از آن معلول متحقق گردید» وعکس آن جایز نیست چنانکه میگوئیم «دست حرکت کرد وپس از آن انگشتری متحرك گردید» ولی نمیتوانیم بگوئیم «انگشتری حرکت کرد و پس از آن دست متحرك شد». درواقع حرکت دست وحرکت انگشتری مقارنند لکن حرکت دست برحرکت انگشتری تقدم ذاتی دارد .

قسمت پنجم - علت ومعلول

هر گاه هستی چیزی از چیز دیگر حاصل شده باشد چیزی را که از قبل چیز دیگر موجود شده «معلول» مینامیم وشیئی موجد یاذی اثر درایجادرا «سبب» یا «علت» میخوانیم. علت برچهار قسم است :

۱ــ «علت مادی یاعنصری» که داخل درذات معلول است ولی چون وجودش فرض گرددازفرض وجودش هستی معلول بالفعل لازم نمیآیدمانندعلیّت چوب برای سریر که چوب بالقوه مستعد سریرشدن میباشد.

۲ــ «علت صوری» که داخل درذات معلولست واز فرض وجودش وجودمعلول بالفعل لازم میآید مانند صورت سریر. همیشه اجزاء، علت وجود کل اند و کل، علت وجود اجزاء نیست. چنانکه شکر علت سکنجبین است وسکنجبین علت وجود شکر نمی باشد. گاهی جزء پیش از کل وجود دارد، مانند شکر نسبت بسکنجبین، و گاهی وجود اجزاء باوجود کل مقارنست، چنانکه وجود اجزاء انسان با خود انسان معیت زمانی دارد.

۳ــ «علت فاعلی» که خارج ازذات معلولست ووجودمعلول ازجانب اوست، مانند نجار که سریر میسازد ومانند آلاتی که نجار درساختن سریر بکار میبرد.

٤ــ «علت غائی» که وجودمعلول برای خاطر اوست وباصطلاح دانشنامهٔ علائی «هستی معلول ازبهر اوست» مانند نشستن برسریر که علت غائی وجود آن است علت غائی را «علت تمامی» هم میخوانند و علت غائی است که سائر علل را علت میسازد چه تا صورت نشستن برسریر در ذهن نجار حاصل نشود نجار بکار نمیپردازد وچوب ومواد دیگر بکار نمیبرد وصورت سریر حاصل نمیشود.

علت فاعلی یا بالطبع است یا بالاراده، فاعل بالطبع مانند آتش که بالطبع میسوزاند وخورشید که بالطبع روشنی میبخشد، فاعل بالاراده مانند حیوان وانسان که حرکات آنها ارادیست.

فاعل را در ایجاد معلول غرضیست که معلول را برای انجام آن غرض بوجود میآورد و بواسطهٔ همان غرض است که وجودمعلول را بر عدم آن ترجیح میدهد بنا براین اگر وجود وعدم چیزی نسبت بفاعل یکسان باشد غرض بآن تعلق نمیگیرد واز عدم بوجود نمیآید وحتی اگر غرض فاعل فائده رساندن بغیر باشد تافائده رساندن بغیر برای وی بر فائده نرساندن ترجیح نداشته باشد وحصول فایده برای وی اولی

از عـدم حصول نباشد معلول بوجود نمی‌آید زیرا متعلق غرض نیست .

در اینجا این مسئله پیش میآید که چون وجود معلول، بواسطه حاصل شدن غرض فاعلست میبایست وجود معلول در کمال فاعل موثر باشد، باین معنی که نقصی در فاعل موجود است و میخواهد نقص خود را با ایجاد معلول برطرف کند و باپدید کردن آن کمالی برای خویش حاصل سازد، بنابراین معلول، مکمل فاعل، ورافع نقص اوست واین امر درعلت اولی چگونه متصوراست ؟

جواب[1] اینست که علت اولی ذاتی است که ذات او مقتضی افاضه وفیض رسانی است وهمیشه این اقتضا بوده وخواهد بود وتجدد وتغییری در آن راه ندارد وپرسشی که مطرح شد درموردی قابل طرحست که عدم، استمرار داشته باشد وسپس وجودی پیداشود. بعبارت دیگر در موردی پرسش چرائی پیش میآید که فاعل، فاعل نبوده باشد وپس از آن فاعل شود البته در چنین مورد باید پرسید که برای فاعل چه حالی پیش آمد که فاعل شد وچه غرضی به افاضه تعلق گرفت و با افاضه چه نقصی ازفاعل برطرف شد وچه کمالی ویرا حاصل آمد؟ اماچون افاضه مقتضای ذات علت باشد ازاوهر گز منفک نمیشود وتجددی پیش نمیآید وفاعل همیشه فاعلست وافاضه همیشه درجریان میباشد .

علت مجازی- گاهی ممکنست چیزی علت حقیقی نباشد بلکه آن چیز مانعی را که برای تأثیر علت در کار است بر طرف کند و با رفع مانع ، علت حقیقی تأثیر خود را بظهور رساند لکن برحسب معمول علیت را برفع کنندهٔ مانع نسبت میدهند درصورتی که رافع مانع، علت مجازیست چنانکه هر گاه سقفی بر ستونی متکی باشد و کسی آن ستون را بردارد وسقف فرو ریزد عرفاً بر دارندهٔ ستون را علت سقوط سقف میپندارند وحال آنکه علت سقوط سقف قوهٔ ثقل است و ستون ، مانع از تأثیر ثقل

۱ـ غزالی ومتکلمین با این جواب موافق نیستند ومعتقدند که ذات واجب ، ارادهٔ قدیم دارد وفاعل بالاراده است، هرچه میخواهد میکند وهرچه را نخواهد بوجود نمیآورد، وعالم قدیم نیست ومسبوق بعدم میباشد . اما حکما به قدم عالم معتقدند و جهان را بـا وجود قدیم بودن، بعلت، محتاج می بینند. بیشتر معارضات غزالی وحکما در «تهافت الفلاسفه» راجع بهمین معنی است .

بوده که بوسیلهٔ شخص رافع برداشته‌شده وتأثیر علت بلامانع گردیده است لذا بردارندهٔ
ستون علت مجازیست و علت حقیقی فروریختن سقف، ثقل است. همچنین مجازاً
سقمونیا را علت خنك کردن میدانند و حال آنکه سقمونیا فقط رافع صفرا است و
چون صفرا رفع شود طبع خود بخود ایجاد خنکی میکند بنابراین‌طبع، علت
حقیقی‌تبریداست نه‌سقمونیا. سقمونیا فقط رفع‌مانع‌میکند ومجازاً آنرامیتوان علت
تبرید بشمار آورد.

قسمت ششم - متناهی و غیر متناهی

نا متناهی بچهار وجه اطلاق میشود که دووجه آن امکان دارد ودو وجه آن
محالست، دو وجهی که محالست یکی عدم تناهی ابعاد و اجسام و دیگر نامتناهی
بودن سلسلهٔ علت و معلول است بقسمی که بعلت غیر معلول منتهی نگردد. بطور
کلی هر گاه عددهائی با هم موجودباشند ومیان آنان ترتیبی بالطبع یابالوضع‌وجود
داشته‌باشد این‌چنین اعداد نمیتوانند نامتناهی باشند، چنانکه اجزاء جسم و بعد با
هم موجودند و بالوضع ترتب دارند باینمعنی که برحسب مبدائی که انتخاب کنیم
بعضی ازاجزاء پیش‌تر و بعضی از اجزاء پس‌تر خواهندبود وچون اجسام و ابعاد
چنین‌اند نامتناهی نیستند.

همچنین علت و معلول با هم‌وجود دارند وبالطبع‌مترتب‌اند ازاینرونامتناهی
نمیباشند اما هر گاه یکی از دو شرط مزبور تحقق نیابد امکان عدم تناهی وجود
دارد[1] چنانکه حرکت فلك نا متناهی است چه اجزاء حرکت فلك برهم ترتب
دارند ولی با هم دروجود مجتمع نمیشوند و تایکجزء حرکت فانی‌نشود جزء دیگر
بوجود نمیآید، لذا میتوان گفت که حرکت‌فلك قدیم‌زمانی است، یعنی اول ندارد،

۱- غزالی درتهافت الفلاسفه باحکمادراین‌باب‌معارضه میکند ومیگوید: ازاینجهت
بین موجودات مترتب بریکدیگر وموجودات بلاترتب فرقی نیست وتناهی یا عدم تناهی
نسبت بهردوقسم مساوی است.

همچنین نفوس مفارق از بدن غیر متناهی اند زیرا گر چه با هم موجودند ولی بر یکدیگر مترتب نیستند و روابط علت و معلول میان آنها بر قرار نیست و چنان نیست که رفع یکی موجب رفع دیگری باشد و ترتیب زمانی آنها از نظر حدوث مفارقت است والانفوس بشری ازجهت اینکه نفس‌اند بریکدیگر ترتبی ندارند ....

برهان بر امکان عدم تناهی حرکت فلك و همچنین استدلال بر امکان عدم تناهی نفوس بشری بجای خود اقامه خواهدشد، اینك برهان محال بودن عدم تناهی اجسام ودلیل محال بودن عدم تناهی سلسلهٔ علت ومعلول در اینجا ذکر میشود.

الف- برهان محال بودن تناهی اجسام و ابعاد :

عدم تناهی اجسام وابعاد بدودلیل محال است :

دلیل اول -خطی بنام «د ز» فرض میکنیم که از طرف «ز» نامتناهی باشد خط «ا ب » را که ازدوطرف متناهی است بموازات آن قرارمیدهیم، حال خط « ا ب » را میچرخانیم تاطرف دیگر آن با خط «د ز» موازی گردد بدون شك تا مسامته حاصل نشده باشد موازات حاصل نمیگردد و از طرف دیگر تا با نقاط قبلی مسامت نگرددبا نقاط بعد مسامت نخواهدشدو چون خط نا متناهی برحسب فرض، اول ندارد میبایست باهیچ نقطهٔ آن مسامته حاصل نشود و در نتیجه موازات مجدد خط «ا ب» باخط «د ز» امکان پذیر نباشد و چون بالحس چنین امری ممکنست باید که وجود خط نامتناهی محال باشد و نظر باینکه جسم ازابعاد تشکیل شده وهیچ بعدی غیرمتناهی نیست هیچ جسمی هم نامتناهی نخواهد بود .

دلیل دوم - خطی بنام «ا ب» فرض میکنیم که ازجانب ب غیر متناهی باشد پس از آن از جانب «ا » گرفته نقطه‌ای بنام نقطهٔ «ج» روی خط در نظر میگیریم و با فاصلهٔ محدودی از «ج» نقطهٔ «د» را فرض میکنیم . حال اگر خط « د ب » متناهی باشد چون مقدار« ج د » که متناهی است بر آن افزوده شود مجموع هم متناهی خواهد بود ولی اگرخط «د ب» غیرمتناهی باشد وآنرا بر خط «ج ب» منطبق کنیم ازدوحال بیرون نیست یا «ج ب» و«دب» با هم پیش میروند یا «د ب» متوقف میشود وخط «ج ب»

همچنان ادامه دارد ، درصورت اول لازم میآید که خط « ج ب» که مقداری بیشتر از «د ب » است باهم مساوی باشند و این چنین امر محالست و اگر خط «د ب» متوقف شده باشد آنخط متناهی است وچون تفاوت خط « ج ب » با خط « د ب » مقداری متناهی میباشد خط « ج ب» هم متناهی خواهد بود و چون ثابت شد که خط نامتناهی وجود ندارد محال بودن وجود جسم غیر متناهی هم محرزاست .

ب- برهان محال بودن عدم تناهی سلسلهٔ علت ومعلول:

هر گاه فرض شود که سلسلهٔ معلول و علت نامتناهی است ودر عین حال بین اجزاء سلسله ترتب هست مجموعهٔ آنها را که همه معلولند در نظر میگیریم چون همه معلولند مجموع آنها نیز غیر معلول نیست[1] و احتیاج بعلت خارجی داردو اگر آنعلت هم معلول فرض شودجزء سلسله خواهدبود وحال آنکه جملهٔ سلسله را محتاج بعلت خارجی دانستیم پس میبایست علت خارجی که جملهٔ سلسله قائم بآنست معلول نباشد و این چنین علت ، علت اولی ومبدأ اول است که هستی اش بخویش است ونیاز بعلتی ندارد .

قسمت هفتم - موجود بالقوه وموجود بالفعل

قوه و فعل هر کدام معانی متعدد دارند که ما در اینجا بـه ذکر دو معنی آن نیازمندیم :

قوهٔ فعل وقوهٔ انفعال- « قوهٔ فعل» خصوصیتی است درفاعل که فاعل را فاعل میسازد مانند حرارت که قوهٔ فعل در آتش است و آتش را برای گرم کردن آماده می کند. « قوهٔ انفعال» خصوصیتی است درقابل که مایهٔ پذیرائی اثر فاعلست .

۱- غزالی در تهافت الفلاسفه میگوید حکم یکایك افرادرا بر مجموع حمل کردن بلادلیل است چه ممکن است مجموع دارای خصوصیتی غیر از افراد باشد چنانکه خود حکما نیز حرکت افلاك را یکان یکان دارای آغاز و انجام میدانند ومجموعهٔ حرکات افلاك را ازلی و ابدی می شناسند .

۴- قوه و فعل در مقابل یکدیگرـ هر چیز که فی الحقیقه موجود باشد آنرا موجود بالفعل میگویند و هرچیز که امکان وجود داشته باشد پیش از آنکه بوجود آید بالقوه‌است و آنرا از باب مسامحه ومجاز، موجود میخوانند، قوه و فعل باینمعنی مقابل یکدیگرند ، وقتی که میگوئیم ذات مبدأ ، بالفعل موجود است مراد ما معنی دوم است یعنی وجود مبدأ بالحقیقه حاصلست و در وجود ذات مبدأ ، فعل بمعنی اول متصور نیست چه‌اوخود فاعل‌است‌وازفعل‌چیزی بوجود نیامده‌است

درخاتمهٔ‌این تقسیم‌تذکر دوحکم‌مناسب است :

حکم‌اول ـ هر امر حادث محتاج به مادهٔ سابق بر خویش است ومادهٔ اول ، حادث نیست زیرا حادث پیش از حدوث خود «ممکن» است و «امکان» ، امرعدمی ولا شیئی نیست چه اگر امکان ،لاشیئی میبود وجود آن ممتنع میشد وحال آنکه امرحادث ممتنع نیست و بوجود آمده‌است.ازجانب دیگرامکان، جوهر نیست که‌قائم بنفس‌باشد چه امکان وصف است ووصف، محل میخواهد[1] بنا بر این امکان‌محتاج بمحل است ومحل‌امکان همان مادهٔ سابق برحادث میباشد. وقتی ما میگوئیم« کودك بالقوه عالم است »یا«نطفه‌انسان میشود» یا«هسته درخت میگردد »یا«هوا آب‌میشود» کودك محل علم است و نطفه محل امکان انسانیت است و هوامحل امکان‌آب شدن است منتهی گاه‌قوه نزدیکست‌مانند نطفه نسبت بانسان شدن و گاه‌قوه‌بعیداست‌مانند خاك نسبت‌به انسان، چه خاك باید اطوار گونا گون را طی کند تا انسان‌شود.

حکم‌دوم ـ قوه اگر فقط قادر برفعل بوده و قادر بر ترك آن فعل نباشد آنرا قوهٔ طبیعت‌خوانیم چنانکه آتش بر گرم کردن قوه‌دارد و بر ترك آن قادر نیست ، اما هر گاه قوه بر فعل وترك ، هردو قادر باشد آنرا قوه‌ارادی نامیم مانند قدرت انسان‌برحرکت وسکون.

۱- غزالی‌میگوید امکان امری است که عقل‌آنرا اقتضا کرده واین‌چنین‌امراحتیاج بمحل ندارد واگرامکان که ناشی ازاقتضای عقل‌است محتاج بماده باشد میبایست امتناع وجودی هم که حکمی از احکام عقل ماست احتیاج بمحل و ماده داشته باشد وحال آنکه ممتنع‌الوجود که لاشیئی محض است حتی بمذهب حکما ماده ومحل ندارد .

در نوع دوم اگر اراده کامل باشد و مانعی هم در میان نیاید فعل مانند فعل طبعی انجام میشود بنا براین علت درصورت واجد بودن همهٔ شروط ونبودن مانع با معلول خود ملازم استو تا معلول واجب نشود بوجود نمیآید واگر علت، حاضر شود ومعلول تحقق نپذیرد از باب آنست که شروط علت کامل نبوده یا مانعی در کار بوده است یا اینکه اگر معلول، ناشی از ذات علت باشد خود علت وجود نیافته است و درهرحال قصوری درطبع یا دراراده علت است و چنین علتی علت بالقوه است وعلت بالفعل نیست.

قسمت هشتم - واجب وممکن

موجودبردوقسم است: واجب وممکن.

«واجب» موجودیست که وجودش از ذات خودش باشد و هستی اش بغیر تعلق نگیرد بنحوی که اگر هرچیز دیگری معدوم فرض شود باز ذات واجب، موجوداست بنابراین وجود، ضروری اوست و واجب، ضروری الوجود است.

«ممکن» موجودیست که هستی اش متعلق بدیگریست بنحویکه اگر آن دیگری نباشد ذات ممکن وجود نمی یابد چنانکه تا چوب ونجار و حاجت جلوس و صورت سریر نباشد سریر موجود نمیگردد. بعبارت دیگروجود کامل علل چهارگانه موجب وجود ممکن خواهد بود. هستی برای ممکن ضرورت نداردواگر ممکن موجود گردد وجودش ازذات خودش نیست وازذات دیگری هستی گرفته است.

هر گاه برای ماهیتی وجود یافتن محال باشد آنرا «ممتنع» خوانند، بعبارت دیگر ماهیت بر۳قسم است: ۱-«ممتنع الوجود» که عدم برایش ضروریست ۲-«واجب الوجود» که هستی برای وی ضرورت دارد ۳- «ممکن الوجود» که هیچیك ازهستی یا نیستی برای آن ضروری نیست. ممکن الوجود دارای سه جنبه است: اول بافرض وجود علت واجب میباشد چه تاچیزی واجب نگردد موجود نیست.

دوم بافرض عدم علت، هستی اش ممتنع است چه اگر چیزی بانبودن علت، وجود

یابد واجب خواهد بود نه ممکن .

سوم با فرض عدم توجه بعلت ، ممکن، متصف بامکان محض است مثلاهستی چهارا گر وجود ۲و۲ حاصل باشد واجب خواهد بود واگر عدد دو که تشکیل دهندهٔ چهار است معدوم فرض شود عدد چهار هم بالضروره معدوم میباشد واگر بعدد چهار باقطع نظر از «دو» نگریسته شود «ممکن» است یعنی بود و نبود هیچ کدام برای آن ضرورت ندارد. بنابراین ممکن تاممکن است وجود نمی‌یابد وعدم آن استمرار دارد وچون علت آن باجمیع شروط حاصل گردد واجب میشود وعلت است که امکان رابوجوب مبدل میکند اما امکان ذاتی ممکن ، بوجوب تبدیل نمیشود بلکه تنها امکانی که از طرف علت دارد زایل میگردد بدین معنی که چون علت با کمال خود حاصل میشود معلول که از وی انفکاك ندارد بالضروره موجود میگردد .

وقتی میگوئیم که « ممکن ، حادث است وحادث احتیاج بفاعل دارد » فاعل بودن فاعل نسبت بحادث دومعنی دارد: یکی آنکه فاعل، احداث کنندهٔ حادث است و دیگر آنکه حدوث ووجود حادث ازاوست. درحقیقت فاعلیت باری تعالی نسبت بجهان بمعنی دوم است وجهان هرچند قدیم زمانی باشد چون حدوثش ازذات باریست همیشه در ادامهٔ وجودش بذات باری نیازمند میباشد .

برخی گستاخانه پنداشته‌اند که چون میگوئیم «جهان فعل خداست» مراد ما از فعل وفاعل ، فعل وفاعل ظاهریست وازاین جهت میگویند جهان پس ازوجود یافتن ، بذات باری احتیاج ندارد وبرپندارخود مثال وحجتی میآورند. مثال ایشان اینست که چون بنّا ساختمانی را بپایان رساند وبمیرد مرگ وی در بقای ساختمان اثری ندارد.

دلیل ایشان آنست که ممکن برای وجود یافتن خود بموجد احتیاج دارد ولی همینکه موجودشد دیگر موجد نمیخواهد .

مثال این گروه درست نیست چه بنّا ، فاعل مجازیست و فعل حقیقی بنّا حرکاتیست که ازاوسر میزند وحرکت بنّا علت حرکت هریك ازمصالح بطرف جای خودشان است وچون بنا ازحرکت باز ایستد معلول حرکت وی هم معدوم میگردد

اما آنچه علت واقعی بنای خانه است قرار گرفتن چوبهای تیر بر دیوار است که ثقل تیر و کثافت دیوار موجب بقای خانه شده وخشکی که در طبیعت گـل است دیوار را نگاهداشته است چه اگر دیوار از آب ساخته میشد باین ترتیب کـه آب را در قالبی میریختند همینکه قالب برداشته میشد خانه فرومیریخت .

بنابر آنچه گفته شد بنّا فاعل ساختمان خانه نیست وهم چنین پدر علت حقیقی وجود فرزند نمیباشد و علت وجود صورت انسانی خصوصیاتی است که در نطفه وجود دارد وپدر ومادر علت مجازی‌اند وپدر تنها وسیلهٔ رسانیدن نطفه به رحم مادر است ومادر نیز وسیلهٔ پرورش نطفه میباشد .

چنانکه دیدیم مثال این قوم بهیچوجه درست نیست همچنین دلیل آنان بهیچوجه قائم نیست زیرا راست است که موجود بموجد احتیاج ندارد لکن موجود بادامه دهندهٔ وجود خود نیازمند است .

بیـان تفصیلی مطلب چنین است : در حادث دو اعتبار ملحوظ است: یکی اعتبار وجود فعلی اش ودیگر اعتبار اینکه در گذشته معدوم بوده واینك وجود یـافته است همچنین در فاعل آن ، دو اعتبار منظور است یکی اعتبار آنکه وجود حادث بالفعل از اوست ودیگر اینکه در گذشته فاعل نبوده واینك فاعل شده است .

حادث باعتبار عدم سابق نمیتواند فعل فاعل باشد زیرا عدم را بافاعل تعلق و پیوستگی نیست همچنین حادث باعتبار مجموعهٔ وجود فعلی و عدم سابق، فعل فاعل نتواند بود چه اگر چنین باشد میبایست پس از بطلان حادث بازتعلقش بفاعل ادامه داشته باشد وحال آنکه عدم ، قابل تعلق بفاعل نیست پس بـاید حادث تنها بـاعتبار وجود فعلی اش فعل فاعل باشد نه باعتبارات دیگر[1] هر گاه کسی گویـد حادث از

۱- غزالی و متکلمین معتقدند که حادث در حدوث ، محتاج به محدث است واحداث حادث، فعل محدث میباشد وعدم سابق، شرط فعل است بـاین معنی که تا عدم سابـق نباشد معنی حدوث و احداث تحقق نمییـابد بعقیدهٔ ایشان اگر عالم را قدیم پنداریم آنرا فعل حق نتوانیم گفت وذات حق فاعل آن نیست تنها درصورتی خداوند فاعل جهان است که آنرا با اراده و اختیار از عدم بوجود آورده یعنی آنرا آفریده باشد بنا براین متکلمین خدا را خالق وصانع وحکما او را علت ومبدأ میدانند وحقاً صدور موجودات بنحویکه حکما تصور می کنند خلق وصنع نیست .

جهت اینکه موجود، مسبوق بعدم است تعلق بفاعل دارد سخنش درست نیست زیـرا این معنی که بودن وجود بعدازعدم بـاشد خود بخود بـرای حادث حاصل است و احتیاجی بفاعل ندارد وحتی فاعل قادر نیست که حادث‌را بدون سبق عدم، موجودسازد وفاعل فقط میتواند فعل ایجاد را ترك كند. بنا بر این چنانکه گفتیم حادث تنها در وجود خود محتاج بفاعلست وچون وجودش بفاعلست همیشه بفاعل نیازمند میباشد چنانکه نورپیوسته بخورشید نیاز دارد.

فاعل نیز چنانکه گفتیم دوصفت دارد: یکی وصف علیت فعلی ودیگر وصف فاعل شدن پس از آنکه فاعل نبوده است وحق اینست که فاعلیت باعتبار حصول فعلی فعل است چنانکه اگر آدمی قصد کاری نـداشته باشد وسپس قصد کاری کند ومقصود او حاصل گردد وی باعتبار حصول فعل بالاراده ، فاعل میباشد نـه باعتبار اینکه اراده نداشته وسپس اراده کرده است . خلاصه آنکه وجود فعلی حادث درمقابل علیت فعلی فاعل قرار گرفته وآنگاه که علیت درکار نبوده درحکم آنست که علت وجود نداشته است همچنین حادث شدن حادث درمقابل فاعل شدن فاعلست .

مردم عامی از فاعلیت، معنی دوم را میفهمند درصورتیکه معنی اول فاعلیت معنی حقیقی آن است و آن عبارت از این است که‌وجودمعلول، بعلت‌است‌وتامعلول وجود داشته باشد بعلت خود نیازمند است وتاعلت بکمال خود هست معلول موجود میباشد وهر گاه علت، قدیم باشد معلول آن ازجهت زمان قدیم خواهد بود و مراداز حدوث آن این است که وجـودش بخودی خود نیست و هستی‌اش از غیر است و از جهت وجودش بفاعل احتیاج دارد نـه از جهت حدوثش و چون علت ابدی است معلول هم دائم‌خواهد بود و احتیاج فعل دائم‌بارتباط با موجد بیشتر از حاجت‌معلول موقت است .

گفتار دوم

وجوب وجود و لوازم آن

چنانکه سابقاً متعرض شدیم موجود اگر هستیش متعلق بغیر باشد و از عدم غیر، عدم آن لازم آید «ممکن» است و اگر هستیش بغیر تعلق ندارد و وجودش بذاته ازخوداوست واجب‌الوجود بالذات میباشد. از بیان فوق معلوم میشود که دوازده امر، لازمهٔ وجوب وجود است:

۱ـ وجوب وجود امر عرضی نیست ، ۲ـ واجب‌الوجود جسم نیست ، ۳ ـ واجب‌الوجود مانندصورت نیست تا در چیزی حلول کند ، ٤ ـ وجود واجب‌الوجود عین ماهیت اوست، ۵ ـ وجود واجب‌الوجود بهستی غیر بنحو دوری تعلق ندارد، ٦ـ واجب‌الوجود باغیر، علاقه‌تضایفی ندارد، ۷ـ تعدد واجب‌الوجود بالذات،محال است، ۸ـ واجب الوجودرا صفتی زائد برذات نیست ، ۹ـ درذات واجب الوجود تغییرراه ندارد ، ۱۰ـ ازذات واجب الوجود که از هرجهت واحد است بدون واسطه جزشیئی واحد صادر نمیشود ، ۱۱ ـ بر واجب الوجود عنوان جوهر اطلاق نمیگردد ، ۱۲ ـ هستی ماسوای ذات واجب باترتیب، صادر ازذات واجب است.

تفصیل امور دوازده گانه

امر اول ـ وجوب وجود ، امر عرضی نیست :

وجوب وجودرا از امور عرضی نباید بشمار آورد زیرا واجب‌الوجود بهیچوجه بچیز دیگری تعلق ندارد . ازطرف دیگر عرض «ممکن» است وممکن، موجودیست که وجودش ازغیر باشد وچون غیر، علت ممکن باشد ممکن، معلول است وحال آنکه واجب‌الوجود معلول نتواند بود .

امر دوم ـ واجب الوجود جسم نیست :

اثبات نفی جسمیت بدو وجه است :اول آنکه جسم بر حسب کمیت قابل تقسیم است و دارای اجزاء میباشد وهرچیزی که دارای اجزاء باشد تا اجزاء آن همگی فراهم نشوند کل بوجود نمیآید چنانکه تا آب ومازو وزاج نباشد وآمیزش میان آنها حاصل نشود مرکّب تحریر فراهم نمیگردد و تا اجزاء انسانی وجود نیابد شخص انسان موجود نمیگردد . بنا براین هرشیئی مرکب ،وجودش بستگی بوجود اجزاء دارد وهر جسم، مرکب از اجزاء است لکن ذات واجب الوجود که بری ازهر گونه احتیاج است نباید وجودش بهستی اجزاء بستگی داشته باشد پس ذات واجب الوجود جسم نیست .

وجه دوم آنکه جسم مرکب ازهیولی وصورت است بقسمی که اگرهیولی یا صورت معدوم گردد جسمی بوجود نمیآید در صورتیکه واجب الوجود ذاتش فقط با نفی ذاتش معدوم میشودو نبودن چیزدیگری اورا معدوم نمیسازد وچون جسم چنین نیست واجب الوجود جسم نتواند بود .

امرسوم ـ واجب الوجود حالّ ومحلّ نیست :

واجب الوجود مانند صورت نیست که حالّ درچیزی باشد و مانندهیولی هم نیست که محل شیئی باشد زیرا صورت بدون هیولی وجود نمییابد و هیولی بدون صورت فعلیت ندارد بنابراین صورت و هیولی هر دو وجودشان متعلق بغیر است و واجب الوجود که ذاتش بهیچوجه متعلق بدیگری نیست نمیتواند مانند صورت یا مانند هیولی باشد .

امرچهارم ـ وجود واجب الوجود عین ماهیت اوست :

وجود واجب الوجود عین ماهیت اواست وهیچ چیز مانند اونیست چه موجودات دیگرهمه ممکنند و وجودشان غیر از ماهیت است اما هستی واجب الوجود عین ماهیت او است زیرا اگر وجودش غیراز ماهیتش باشد هستیاش عارض بر ماهیت خواهد بود ومیدانیم که هرامرعرضی تعلق بغیر دارد . هر گاه آن غیر چیزی جز

ماهیت واجب‌الوجود باشد وجود واجب الوجود می‌بایست ازغیر حاصل شده باشد و این امر برخلاف فرض است وهر گاه ماهیت اوراعلت وجود بدانیم می‌بایست ماهیت پیش ازعلت شدن وجود داشته باشد چه عدم نمیتواند علت چیزی واقع شود.

درصورتیکه ماهیت راکه علت است موجود بپنداریم دو محظور پیش میآید اولا احتیاج بوجود ثانوی پیدا میشود وثانیاً می‌بایست دروجود آن ماهیت نقل کلام کرد که ازکجا آمده است و اشکالات فوق عیناً تکرار میگردد . بنابراین انیّت و ماهیت ذات واجب الوجود یکی است و وجود و همچنین وجوب وی ذاتی است و عرضی نمی‌باشد وازاین‌روی بعلت، احتیاج ندارد؛ هستی‌اش بذات خویش است و هستی‌همهٔ ممکنات ازاوست .

امر پنجم - وجود واجب الوجود بهستی غیر بنحو دَوری تعلق ندارد :

ممکن نیست که واجب الوجود هستی‌اش متعلق بغیر باشد وهستی غیر بواجب‌الوجود تعلق گیرد چه «دور» درغیرواجب‌الوجود نیزمحالست . فرض کنیم ب علت ج و ج علت ب باشد ج ازجهت آنکه معلول ب هست باید مؤخر ازوی باشد وازجهت آنکه علت ب میباشد میبایست پیش‌ازب وجود داشته باشد بنابراین شیئی واحدباید هم قبل‌باشد وهم بعدواین امرمحالست وهمچنین میبایست پیش‌از ماقبل خود وجود پیدا کند و تقدم شیئی بر نفس و تقدم شیئی بر ما قبل خود ناممکن است .

امرششم- واجب‌الوجود باغیر علاقه تضایفی ندارد:

رابطهٔ واجب‌الوجودبا موجود دیگر ازقبیل‌نسبت پدر بفرزند یانسبت‌دوبرادر بیکدیگر نیست. البته معلولات بذات واجب‌الوجود متعلقند ولی‌عدم‌آنها در ذات واجب الوجود مؤثرنیست زیرا اگر با معدوم شدن غیر، ذات واجب‌الوجود معدوم گردد آن ذات، ممکن‌خواهد بود نه واجب واگرعدم‌غیر، کافی برای عدم‌وی‌نباشد وچیزدیگری درمنعدم ساختن ذات وی مؤثر گردد میبایست ذات واجب ، معلول مجموعهٔ آندو امر باشد وحال آنکه ذات واجب بهیچوجه معلول‌نیست .

امر هفتم ـ تعدد واجب الوجودِ بالذات محال است :

وجود «ند» (مانند) برای ذات واجب الوجود محالست زیرا اگر دو واجب ـ الوجود فرض کنیم، یا ازهمه جهت متشابهند یاباهم اختلافی دارند. متشابه نتوانند بود زیرادرموردی که هیچگونه اختلافی نباشد دوئی قابل تصور نیست وچنانکه گفتیم کلی وقتی دارای جزئیات میشود که بکلی،فصل یا عرض خاص بپیوندد وچون دو واجب الوجود متشابه فرض‌شده فصل یاعرض خاص درمیان نیست وهمچنانکه فرض دوسواد درحالت واحد دریك محل محال بود وجود دو واجب الوجود متشابه نیز محالست.اماهر گاه‌دوواجب متخالف‌فرض‌شوند چون‌وجودواجب‌الوجودعین‌ماهیت اوست‌وجودفصل‌یاعرض برای‌واجب‌الوجودمحالست‌زیراچنانکه گفتیم‌فصل،درماهیت کلی‌دخیل‌نیست چنانکه انسانیت درحقیقت حیوانیت مداخله‌ای ندارد وفصل‌تنها در موجودساختن کلی‌ذی‌اثرمی باشد اماچون‌وجود وماهیت‌واجب‌الوجود یکی‌است‌اگر فصل‌یاعرض دروجود وی داخل شود می‌بایست در ماهیت اوهم داخل گردد وچون ثابت کرده‌ایم که فصل‌وعرض درماهیت کلی داخل‌نیستند وداخل‌بودن آنها درماهیت محال است وجود دوذات واجب‌الوجود متخالف هم محال می‌باشد .

دلیل‌دیگر بروحدت واجب الوجود آنکه اگر دو واجب الوجود فرض شود وجوب وجود برای‌آنها «نوع» است‌وبر هریك از آن دوقابل‌حمل میشود .حال اگر وجوب وجود برای هریك از آنها لذاته باشد بردیگری قابل حمل نیست زیرا ذاتی هر نوع،مخصوص بخود اوست. وهر گاه وجوب وجود برای هریك از آن دو، ناشی ازعلتی باشد واجب الوجود معلول خواهد بود و حال آنکه ثابت کردیم که واجب الوجود خود علت است وعلت ندارد [1].

۱ـ غزالی در مسئله عجز فلاسفه از نفی اثنینیت واجب‌الوجود درهردودلیل خدشه میکند و راجع بدلیل دوم چنین اظهار میدارد که وجوب وجود همان نفی علت است و نفی علت که سلب محض است محتاج بعلت نمی‌باشد وحمل امور سلبی بردوذات وحتی بردو نوع محال نیست ، چنانکه ناطق نبودن را می‌توانیم بر دو نوع شیر واسب حمل کنیم .

امر هشتم - واجب الوجود را صفتی زائد بر ذات نیست :

دلیل بر زاید نبودن صفات بر ذات واجب الوجود آنکه صفت نسبت بـذات از دو حال بیرون نیست یا قوام ذات بصفت است یـا ذات قائم بصفت نیست . هر گاه قوام ذات بآن صفت زائد باشد ذات واجب الوجود مر کب از ذات وصفت خواهـد بود و وجود مر کب، تعلق باجزا دارد چه اگر اجزا معدوم فرض شوند مـر کب بوجود نمی آید وچون ذات واجب الوجود نمی بایست تعلق بغیر داشته باشد قوام وی بصفت زاید محال می باشد .

هر گاه قوام ذات بآن صفت نباشد می بایست صفت، عرضی باشد وعارض ذات شود اما چنانکه میدانیم عرض محتاج بعلت است. حال اگر علت صفت، امری غیر از ذات واجب باشد ذات واجب تعلق بغیر خواهد داشت زیرا درحال اتصافش بآن صفت بوجود غیر متعلق است ودرحال خالی بودنش از آن صفت وجودش بعدم غیر، تعلق دارد چه اگـر «غیر» موجود گردد حالت خالی بودن واجب ازوصف تغییر میکند وباطل میشود .

علت صفت، ذات واجب الوجود هم نتواند بود چه در این صورت میبایست ذات واجب، هم قابل باشد هم فاعل ولازمهٔ این امر حصول تعـدد درذات واجب است چه جهت قبول، غیر ازجهت فعلست وجهت فعل غیر ازجهت قبول می باشد .

چون درذات واجب هیچگونه کثرتی راه ندارد وچون لحاظ دوجهت قابلیت و فاعلیت ، موجب تعـدد است، پس ذات واجب علت صفت زائد نتوانـد بود بعلاوه چنانکه ازاین پس درطبیعیات خواهیم دید، جسم، خود بخود متحرك نمیشود بلکه یا فاعل حر کت، امر خارجی وقابل، خود جسم است مانند تحریك سنگ بطرف بالا یا اینکه فاعل، صورت جسم وقابل، هیولای جسم است مانند تحریك بطرف پائین .

بطور کلی یك امر نمیتواند هم قابل وهم فاعل باشد وچون ثابت گردیده کـه ذات واجب، مر کب ازهیولی وصورت نیست تاازجهتی قابل وازجهتی فاعل گـردد و برعکس ازهرجهت واحد است لذا علت صفت زائد نتواند بود . بنابر آنچه گفته شد،

هیچ طریقی برای توجیه وجود صفات زاید برای واجب الوجود وجود ندارد[1].

امر نهم ـ در ذات واجب الوجود ، تغیر راه ندارد :

ذات واجب الوجود بهیچوجه متغیر نیست زیرا تغیر، عبارت از حادث شدن وصفی است که درذات نبوده است وحدوث چنین صفتی، سبب میخواهد . سبب آن غیر نخواهد بود، زیرا این امر، باوجوب وجود، مباینت دارد وازجانب دیگر، سبب آن، ذات واجب هم نتواندبود . زیرا شیئی واحد نمیتواند قابل وفاعل باشد. پس جمیع صفات الهی، عین ذاتند و بالفعلند ومقارن ذاتند وتأخر برای آنها نیست .

امر دهم ـ از واحد جز واحد صادر نتواند شد :

ازذات واجب الوجود که ازهرجهت واحد است ، بدون واسطه جزشیئی واحد صادر نمیشود. بنابراین صادر ازذات واجب شیئی واحد است واشیاء دیگر ازذات واجب بالواسطه صادرند. زیرا ذات واجب الوجود، ازهرجهت واحد است و کثرت در آن راه ندارد. نه مانند جسم، مرکب ازاجزاء است تا بوسیلهٔ اجزاء ، متکثر شود ونه مرکب ازاجزاء عقلی، ازقبیل هیولی وصورت یا ماهیت و وجود میباشد که هرجزء عقلی مقتضای خاصی داشته باشد و ازهرمقتضی چیزی بوجود آید . پس هیچگونه کثرتی درذات واجب نیست و از واحد من جمیع الجهات جز واحد صدور نمی یابد واگر اختلاف وتکثری باشد می بایست ازمحل یا ازابزارکار یا ازسبب دیگری که از ذات فاعل ، خارج باشد منشأ گیرد .

دلیل براینکه ازواحدجزواحد سرنمیزند:

هر گاه جسمی را بردو چیز عرضه داریم ویکی آنرا گرم ودیگری آنرا سرد سازد بالضروره در می یابیم که آن دوشیئی ،مخالف یکدیگرند زیرا اگر مماثل بودند یکسان عمل میکردند پس جائیکه دوچیز مغایر همانند نمیتوانند درفعل، مخالف یکدیگر باشند شیئی واحد نمیتواند دوفعل مخالف داشته باشد یابعبارت غزالی جائیکه مماثلدبا

---

[1] ـ غزالی برخلاف معتزله، معتقد است که صفات حق، عارض ذاتند وذات ، محل صفات است، منتهی صفات حق، مانند ذات حق، قدیمند ومحتاج بعلت نیستند .

غیر مقتضایش عدم مخالفت فعل باشد مماثلهٔ با نفس بطریق اولی چنین اقتضائی دارد ومحال است که ازچیز مماثل با خود، فعلی مخالف با فعل خودش صادر گردد. البته «مماثله» بین دو چیز مغایر، تحقق مییابد وتعبیر مماثلهٔ با نفس تعبیری است مجازی وصرفاً برای تفهیم بکار رفته است.

امر یازدهم - بر واجب الوجود عنوان جوهر اطلاق نمیگردد:

گرچه واجب الوجود قائم بنفس است و محتاج بمحل نیست معهذا عنوان جوهر بر او اطلاق نمیشود، زیرا جوهر ماهیتی است که چون وجود بر آن عارض گردد «موجود لافی موضوع» باشد، بنابراین وجود جوهر غیر از ماهیت آنست درصورتیکه ماهیت ووجود ذات واجب، یکی است البته اگر اصطلاح جوهر را درمعنی موجود مستغنی از محل بکار برند اطلاق جوهر بر ذات واجب بآن معنی اشکالی ندارد[1] ممکنست بگویند: عنوان موجود بر ذات واجب و بر موجودات دیگر اطلاق میگردد و موجود برای ذات واجب جنس است و «محل نداشتن» فصل آن میباشد لذا «موجود لامحل له» برای ذات واجب حد خواهد بود. جواب میگوئیم که موجود بر ذات واجب وموجودات دیگر بنحو تواطی و تساوی اطلاق نمیگردد بلکه وجود برای ذات واجب تقدم

۱- غزالی درمقدمه تهافت الفلاسفه در بارهٔ تعیین موضوعات قابل نزاع، سخنی بس استوار ومحکم دارد که خلاصهٔ آن بدینقرار است: بعضی از امور صرفاً علمی هستند و با براهین علمی ثابت شده‌اند. اصحاب کلام نمی بایست در خصوص آنها کلامی داشته باشند. بعضی دیگر از اختلافات ناشی از اختلاف در تعبیر واصطلاح می باشد فی المثل فلاسفه باعتبار آنکه ذات واجب قائم بخویش است بر ذات واجب، عنوان جوهر اطلاق میکنند وحال اینکه جوهر اسمی نیست که ازطرف شرع وارد شده باشد این نوع از مسائل هم چون با دین مباینی ندارد قابل نزاع نیست.

دستهٔ سوم از اختلافات مربوط بمسائلی است که معتقدات فلاسفه دربارهٔ آن مباین و مخالف با اصول دین است و کلام فلاسفه با احکامی که ازطرف شرع مطهر رسیده است مخالفت دارد. این قبیل مسائل است که باید متکلمین در اثبات نظر خود ورفع شبهات فیلسوفان بکوشند و کتاب تهافت الفلاسفه نیز به بحث دراینگونه مسائل پرداخته است.

دارد و هستی سایر موجودات، متأخر وصادر ازاو است و چون وجود، کلی متواطی نیست وحتی بر اعراض و جواهر هم یکسان اطلاق نمیشود از اینرو موجود، جنس نیست ومحل نداشتن هم امر سلبی است و فصل نتواند بود، پس ذات واجب حد ندارد ودارای جنس وفصل نیست ودر نتیجه نوع ندارد وچون نوع نداردداورا مانند وندّی نمیباشد. ازطرف دیگر چون دارای محل و موضوع نمیباشد دارای ضد نیست زیرا ضدین بایدبر موضوع واحدمتعاقب باشند وجوب وجود عرض نیست تا دارای موضوع باشد. همچنین ذات واجب جزء ندارد وعلت وسبب ندارد وتغیر دراوراه نمی یابد .

امر دوازدهم :هستی ماسوای ذات واجب بترتیب، صادر از ذات واجب است

گفتیم که ازواحد ، بلاواسطه جزواحد صادر نمیشود درعین حال دراین جهان می بینیم که کثرت، وجود دارد و بسیاری از متکثرات مقارن یکدیگرند پس باید اشیاء متکثره بترتیب وبا واسطه ازذات واجب، صادر باشند زیرا درسلسلهٔ علت و معلول چهارحالت قابل تصوراست :

اول آنکه سلسلهٔ علت ومعلول تسلسل یابد و بنهایت نرسد اماچون محال بودن تسلسل ثابت گردید تصورفرض مزبورمحال خواهد بود .

دوم آنکه سلسله بذاتی غیر واجب منتهی گردد وآن ذات علت نداشته باشد البته چنین ذاتی که بی علت است واجب خواهد بود و از این فرض، تعدد واجب لازم میآید .

سوم آنکه سلسله بعلتی منتهی شود لکن آن علت خودمعلول یکی از معلولات خود باشد وباصطلاح «دور» در کار آید مثلا ـ الف ـ علت ب و ب علت ج و ج علت دال، و دال علت الف شود .

این فرض نیزمحال است زیرا بنابراین فرض می بایست چیزی قبل از ما قبل خود وجودیابد ومعلول، علت شود وعلت ازهمان جهت معلول گردد وچنین تصوری محال است .

چهارمین فرض اینست که سلسله بذات واجب که محتاج بعلت نیست منتهی گردد که آن مطلوب ما است ومستلزم هیچگونه محالی نیست .

ممکن است بگویند بابراهین سابق الذکر ثابت شد که ذات واجب می بایست چنین وچنان باشد اما از کجا معلوم است که چنین ذاتی وجود داشته باشد .

جواب میگوئیم که وجود عالم محسوس است و کسی آنرا منکر نتواند شد . عالم یا اجسام است که مرکب ازاجزاء میباشد ویا اعراض است که باجسام احتیاج دارد یا اینکه ازقبیل هیولی وصورت است که بیکدیگر نیازمندند . ازجانب دیگر، ما ثابت کرده‌ایم که هیچ واجبی، عرض یاجسم یا هیولی وصورت نیست . چون عکس سالبۀ کلی ، سالبۀ کلی است ، بنابرعکس قضیه ، هیچیك از موجودات عالم واجب نیستند. پس همه ، ممکنند یعنی، هستی آنها ازخود آنها نیست و وجود آنها ازغیر است وچون بنابردلیلی که گذشت، جهان حادث، باید بعلت اول واجب، منتهی گردد، پس وجود واجب الوجود را ازروی وجود عالم، میدانیم وجهان رافعل واجب میشناسیم، چه اطلاق فعل برامری که دائم باشد، سزاوارتر است تا برامریکه مدتها معطل بماند وسپس حاصل گردد .

مراد این است که عالم ازلی که دوام دارد برای آنکه فعل خدای تعالی شناخته شود ازجهانیکه متکلمین تصورمیکنند وآنرا موجود بعدالعدم میپندارند شایسته‌تر وسزاوارتر است .

توجیه دیگر آنکه «ممکن» پیش ازوجود یافتن، مقتضای ذاتیش عدم است و وجود برای ممکن ، بالذات نیست . بنابراین ممکنات باید بترتیب ازذات واجب صادرشوند وذات واجب، قائم بخویش بوده وهستی اش ازخود اوباشد. واجب الوجود، سرچشمۀ همۀ هستی‌هاست همچنانکه نور خورشید از خود خورشید است و نور سایر اشیاء ناشی ازضوء اواست وخورشید، فروغ بخش واشیاء دیگر همه فروغ گیرند. اما این مانند گی کامل نیست زیـرا اولا ضوء خورشید محتاج بموضوع است وذات

واجب را موضوع ومحلی نیست . ثانیاً، فروغ بخشی خورشید ، فعلی است طبیعی و خورشید ازفعل طبیعی خود آگاه نیست و آگاهی او مبدأ فروغ بخشی وی نمیباشد. اما ذات واجب که تام وفوق تمام است، بوجود همهٔ موجودات وصدور فیوض ازخویش عالم است وعلم وی بنظام معقول، مبدأ نظام موجود است ونظام موجود فعلی وابسته بنظام معقولی است که در ذات واجب اول متمثل میباشد .

گفتار سوم

صفات واجب

مقدمه ـ پیش گفتیم درذات واجب الوجود هیچگونه کثرت وتعددی نیست ازجانب دیگر میدانیم که ذات واجب الوجود دارای صفات بسیار است پس بـاید معلوم‌شود که صفات واحب چگونه موجب کثرت نمیشوند . جهت روشن شدن‌این مطلب صفات‌را به ٥قسم منقسم میسازیم وازهرقسم نمونه‌ای درباره شخصی‌ازاشخاص انسانی عنوان مـی کنیم مثلا میگوئیم : « زید جسم و سفید و دانـا و بخشنده و فقیر است »

١ـ صفاتیکه ازقبیل‌جسم باشند چون داخل‌درماهیت موصوف وبالنتیجه‌وصف ذاتی‌اند وبرای موصوف خود جنس میباشند درذات واجب الوجود تحقق نمییابند زیرا واجب‌الوجود را جنس وفصل‌نیست .

٢ـ صفاتیکه از قبیل سفیدی باشند عرضی اند و هرچند بغیر ذات موصوف تعلقی‌ندارند بازمحتاج بعلت‌اند وبنابراین‌ذات واجب‌الوجود بصفاتی ازقبیل‌سفیدی متصف نمیشود .

٣ـ صفاتی از قبیل علم انسانی که هم عرضی است وهم بغیرذات موصوف تعلق‌دارد باوجوب وجود منافی است وصفات ذات واجب ازاین قبیل نتواند بود.

٤ـ صفاتی ازقبیل‌بخشند گی و کریمی ورحیمی به اضافه وقیاس فعل‌صادراز اوست ومایهٔ کثرت نیست ومانندآنست که برطرف راست دوست خود ایستاده باشیم آنگاه دوست ما حرکت کند و برطرف دیگر ما قرار گیرد در وضع ما هیچگونه

تغیری حاصل نشده وتنها اضافهٔ ما بواسطهٔ تغیر وضع دوستمان دگر گون گشته است اینگونه صفات که از اختلاف اضافهٔ موجودات دیگر بذات واجب حاصل میآید مایهٔ کثرت ذات او نیست وعین ذات اوست.

۵ – ذات واجب الوجود بصفات سلبی که بی صفتی است موصوف میگردد، چنانکه میگوئیم «ذات واجب الوجود واحد و قدیم است» مراد از واحد بودن او آنست که وی یار ومانند ندارد ودارای اجزاء مادی واجزاء عقلی نیست. مراد ازقدیم بودن او آنست که ذاتش را آغاز و بدایتی نمیباشد درحقیقت صفات وحدت وقدم وامثال آن سلب قیودند منتهی درظاهر اوصاف ثابته بنظر میرسند بنابر آنچه گفته شد صفات واجب بردو گونه است: یکی صفات اضافی که برحسب فعل صادر ازوی مختلف میگردد و دیگر صفات سلبی که درحقیقت بی صفتی است.

پس از این مقدمه اکنون باصل مقاله میپردازیم وضمن یازده مبحث صفات واجب را موردبحث قرارمیدهیم.

مبحث اول – حیات واجب الوجود:

واجب الوجود حی یعنی زنده است زیرا ذات واجب الوجود بذات خویش آگاهست وهرچه بذات خود آگاه باشد زنده است. ازدومقدمهٔ مذکور حیات واجب – الوجود برما ثابت میگردد. توضیح مطلب آنکه هر ذاتی که بری از ماده باشد عالم است.

ازجانب دیگر معقول ومعلوم بودن، عبارت از تجرّد ازماده میباشد و چون صورت مجرّد ازماده درذات موجود بری ازماده حاصل گردد علم حاصل میشود. بنابراین تقریر، نفس انسانی که مجرد ازماده است بذات خویش همیشه آگاهست و چون صورت مجرّدهٔ چیزهای دیگر در آن حلول کند بچیزهای دیگر هم آگاه میگردد وچون نفس آدمی هرگز از خود غایب نخواهد شد علمش بذات خویش همیشگی است. جائیکه نفس آدمی که درافعال خود بماده تعلق دارد بذات خود عالم باشد ذات واجب الوجود که بکلی ازماده بری است وبهیچوجه ازذات خود غایب نیست بطریق

اولی پیوسته بـذات خود علم حضوری دارد و چون ذات واجب چنین است پیوسته حی است .

مبحث دوم ـ علم واجب بذات خود :

علم ذات واجب عین ذات اوست زیرا عالم و علم و معلـوم متحدند و ما این معنی را تنها بوسیلهٔ مقایسه با نفس خـود میتوانیم دریابیم . هنگامیکه نفس مـا بذات‌خود آگاهست ذاتش معلوم اوست حال اگرمعلوم ، غیرازعالم باشد میبایست نفس، بغیرخود عالم گردد و حال آنکه چنین امری برخلاف فرض است ومعلـوم نفس ما درفرض مزبورغیرازذات نفس ما نیست بدین ترتیب چگونگی اتحاد معلوم و عالم ثابت میشود .

از جانب دیگرعلم با معلوم متحد است همچنانکـه حس و محسوس یکـی است زیرا حس اثریست که ازصورت محسوس برای ما حاصل میشود و همان اثر صورت را حس می کنیم و صورت خارجی ، محسوس ما نیست بلکه شیئی خارجی با محسوس ما مطابقت دارد و آنرا مدرك ثانی باید بنامیم . همچنین علم بصورت ساختمان ، علت وجود یافتن صورت خارجی‌ساختمان است وصورت ذهنی‌ساختمان، معلوم واقعی است .

خلاصه‌با بیانات مزبورثابت شد که عالم ومعلوم‌وعلم متحدندواختلاف‌عبارات تنها ناشی از اختلاف اعتبارات میباشد . ذات مبدأ واجب باعتبار آنکه از ماده بری است وازخود غایب نیست عالم است وباعتبار آنکه ذات مجردش برذاتش آشکار است معلوم میباشد و باعتبار آنکه ذاتش لذاته و فی‌ذاته میباشد علم‌است. بطور کلی علم، مقتضی آنست که معلومی‌وجود داشته باشد لکن‌معلوم اعم‌است از خود ذات عالم یا غیرذات عالم. چنانکه ثابت کردیم معلوم‌وعلم و عالم متحدند و شك نیست که ذات واجب عین ذات اوست بنابراین هیچگونـه کثرتـی در ذات واجب از صفت علم حاصل نمیشود .

مبحث سوم ـ علم واجب بهمهٔ اجناس و انواع :

ذات واجب بهمهٔ اجناس و همهٔ انواع ، عالم است و ادراك چگونگی عالم بودن حق بسایر اشیاء بمراتب دقیقتر از ادراك چگونگی علم‌وی بذات خویش است، چه ممکنست تصورشود که علم واجب باشیاء مختلفه مایهٔ کثرتی‌میشود وحال آنکه چنین‌نیست چه ذات واجب از آنجهت علم‌باشیاء دیگردارد که ذات او مبدأ همهٔ چیزها است وهستی‌اش سرچشمهٔ همهٔ هستی‌هاست وعلم‌وی باشیاء دیگر همان علم وی بذات خوداست. وقتی که ذاتش ازذاتش‌غایب نیست وذاتش‌چنانکه‌هست برذاتش مکشوفست مبدأ بودنش برای‌همهٔ اعراض وجواهر و ماهیات که ازاوصادرند نتیجهٔ علم‌وی بذات خویش است واگرذات واجب بمبدأ بودن خود و باشیائیکه به ترتیب ازاوصدور میبابند عالم نباشد درحقیقت بذات خودعالم نیست چنانکه ماوقتی‌بنفس خودآگاه هستیم که بتمام‌صفات نفس‌خویش شاعر باشیم وقادر بودن و زنده بودن و اوصاف دیگرخودرا دریابیم واگر ببعضی ازصفات نفس‌خویش آگاهی نداشته باشیم بنفس‌خود چنانکه هست عالم‌نیستم .

همچنین «ذات‌اول» بحقیقت ذات خود داناست ومیداند که ذاتش مبدأجهانست وهستی‌همهٔ ماهیات ممکنه ازذات اوست پس‌علم اوباشیاء ، عین‌علمش بذات خویش است وچون ذاتش‌ازذاتش محجوب نیست هیچ‌چیزی ازخرد و کلان ازعلم اوغایب نمی‌ماند وعلم‌او موجد همهٔ چیزهاست[1] . (لایعزب عنه مثقال‌ذرة)

مبحث چهارم ـ چگونگی علم واجب، باشیاء متکثره:

ادراك این‌معنا که علم واجب تعالـی، باشیاء متکثر، موجب کثرت نباشد در نظراول بسیاردشوارمینماید زیرابنظر چنین میرسد کـه معلومات مختلفه، موجب تکثر علم شود چه‌علم بیك معلوم، غیرازعلم بمعلوم دیگراست وعلم واحد نمیتوانـد بمعلومات متعدد، تعلق گیرد زیرا واحد ، قابل تجزیه نیست و دارای جزء نمیباشد

1- بنا بر نقل غزالی در تهافت‌الفلاسفه ابن‌سینا نخستین فیلسوف اسلامی است کـه علم واجب را بغیرذات خویش میپذیرد وآنرا منشأکثرت نمیداند و ناشی از علم واجب بذات خود میشناسد اما فلاسفهٔ پیش‌ازابن‌سینا ذات واجبرا عالم‌بغیر نمیدانستند .

پس هر گاه علم، واحد فرض شود اما معلومات، متعدد باشند، میبایست عدم علم بیکی ازمعلومات، موجب عدم علم بهمهٔ آنها باشد. مثلاهر گاه علم بجواهر و اعراض یکی باشد ولی علم، باعراض تعلق نگیرد، میبایست بکلی علم منتفی شود وحال آنکه چنین نیست وعدم علم باعراض، موجب عدم علم بجواهر نمیباشد.

ازبیان مذکور چنان استفاده میشود که تصور علم واحد بمعلومات متعدد محال باشد. پس چگونه ذات واجب بهمهٔ اشیاء داناتوانا بود. ادراك این معنی بامشاهدهٔ نفس انسانی امکان پذیر است چه نفس آدمی نسخهٔ مختصر شدهٔ همهٔ جهانست وهر چیزی را در آن نظیریست وبهمین جهت است که ما میتوانیم بر همهٔ معانی واقف شویم. راجع بمطلب موردنظر نیز بایداز نفس خود، قیاس گیریم.

هر گاه چگونگی علم خودرا بموضوعات، موردتوجه قرار دهیم، آنرا سه گونه میبابیم:

قسم اول آن است که صورت تفصیلی معلوم، مثلاصورت یك مسئلهٔ فقهی درذهن ما حاضر باشد وهمهٔ جزئیات آنرا ازخاطر خود گذرانده باشیم و مباحث آنرا مرتب نموده جای هر بحث را معین کرده باشیم.

قسم دوم آن است که دانشی را فرا گرفته ودر آن ممارست کافی داشته باشیم تا جائیکه برای ما نسبت بآن علم، ملکه حاصل گردد بنحویکه هریك ازمسائل غیر محصورهٔ آن علم که برما عرضه شود ازعهدهٔ جواب آن بر آئیم لکن بالفعل از آن علم خاص غفلت داشته باشیم. بدون شك در حال غفلت هم درهنگامیکه ملکه برای ما حاصل باشد مارا نسبت بآن علم، عالم میخوانند.

قسم سوم چنان است که فی المثل درمناظره‌ای، طرف ما سخنی برزبان آورد. مثلاشبهاتی اظهار کند که نتیجهٔ آن اعتقاد به قدم عالم باشد ومابدانیم که سخن وی باطل است وجهان حادث میباشد و برجواب حجتهای اومحیط باشیم ودرخود قدرت ابطال کلام اورا بیابیم ولی صورت تفصیلی جواب را درذهن خویش حاضر نکرده باشیم و اگر تفصیل بخواهیم بر آن قادر باشیم. اینگونه علم ازعلم تفصیلی شریف تر است زیرا

نسبت آن بصورتهای غیرمتناهی وصورتهای متناهی یکی است وبعلاوه اینگونه‌دانش
مبدأ قیاس همهٔ صورتهای تفصیلی است .

علم‌ذات اول باشیاء ازقبیل‌قسم سوم‌است وقسم اول آن‌نسبت بذات‌باری‌محالست
ومخصوص‌نفس آدمی‌است زیرادوعلم تفصیلی دریك حالت‌برای‌نفس حاصل‌نمیگردد
وصورتهای تفصیلی متعاقب یکدیگر بذهن میآیند منتهی لطف زمان باعث آنست که
گاهی‌ما باین تعاقب متوجه‌نباشیم وتصور کنیم که‌چندصورت یکباره درذهن‌مااست.

همچنانکه موم دریك‌حالت دونقش ودوشکل‌نمی‌پذیرد نفس آدمی‌نیز نمیتواند
دوصورت تفصیلی‌پذیراشودبنا براین‌علم‌تفصیلی‌موجب کثرت است وصورتهای‌تفصیلی
مناقض‌یکدیگر میباشند باین‌معنی که وجود یکی‌موجب عدم‌دیگریست اماچون‌ذات
واجب از کثرت بری‌است وچون‌علم‌او واحد است ازاینروی علمش علم‌تفصیلی‌نیست
بلکه علم‌وی علم اجمالی است که نسبت بصورتهای متناهی و صورتهای غیر متناهی
واحد میباشد وعلم‌او‌خلاق‌علوم تفصیلی درذوات فرشتگان و آدمیان است.

برای نزدیك کردن این مطلب بذهن مثالـی میآوریم : فرض کنیم پادشاهی
کلید همهٔ خزائن روی زمین را دردست داشته باشد وزروسیم بهمه ببخشد و خـوداز
آن مستغنی باشد و چیزی برای خود برندارد آنگاه‌وسایط از او کسب فیض کنند
ومقداری از آنچه میگیرند بفقراتقسیم‌نمایند . چون‌ما وسایط راغنی‌مینامیم بایدآن
پادشاه را هم بطریق اولی غنی وتوانگر بدانیم و چنین پادشاهی بغنا و توانگری از
وسایط اولی‌است. همچنین ذات واجب که مبدأ و خلاق علوم تفصیلی است عالم‌است
و اطلاق‌عنوان عالم درحقیقت سزاوارذات اوست .

مثال دیگر ، نسبت کیمیا به اجسامی‌است که زرمیشوند. کیمیاعده‌ای‌نامتناهی
از اجسام را زر میکند و ارزشش ازهرمقدار زر بیشتر است بلکه ارزش آن با هیچ
ارزشی قابل مقایسه نیست . همچنین علم ذات واجب با معلومات تفصیلی که متناهی
و موجب کثرت‌اند قابل قیاس نمیباشد ، علم ذات اول را با قیاس بسومین حالت علم
ما میتوان ادراك نمود و این حالت با حالت دوم فرق دارد چه در حالت دوم عالم

از دانش خود غافل است ولی چون بالقوة القریبه علم برای او حاصل است براومجازاً عنوان عالم اطلاق میشود .

البته علم اول با چنین حالت قابل قیاس نیست چه اگرچنین باشد لازمه‌اش آنست که «ذات اول» پذیراوقابل باشدو چون قبول وانفعال درذات باری‌تعالی‌نیست اورا عالم بالقوة نمیتوان گفت وهر گاه علم‌ذات اول بادومین‌حالت علم‌ماقیاس‌شودعالم بالفعل هم نتواند بود .

اما حالت سوم علم چنانست که شخص مناظر، بطلان دعوی طـرف خود را میداند و بردلائل ابطال آن دعوی ، احاطه دارد لکن صورت تفصیلی آن را اگـر بخواهد بتدریج در ذهن خود حاضرمیکند .

علم ذات اول چنانکه گفتیم مانند این حالت است یعنی ذات واجب ، علـم اجمالی و حضوری دارد و علم تفصیلـی وی به‌هرچیزعلت هستی همان چیز است بنابراین شیئی همانگاه که موجودمیشود معلوم ذات باری میشودو معلوم و علم‌یکی است و علم ذات حق بموجودات همان علم حق بذات خویش است چـه علم واجب بحقیقت ذات خود متضمن علم بمبدئیت خویش نسبت‌بهمهٔ موجودات میباشد .

مبحث پنجم : علم حق بهمهٔ حوادث ممکنه:

ما از حوادث ممکنه بی‌خبرهستیم زیرا تا حادثه‌ای واقع نشده است و متصف بوصف امکان است نمیتوانیم بوقوع یا عدم‌وقوع آن ، علم حاصل کنیم. وقتی‌شیئی ، معلوم ما تواند بود که موجود شده باشد ووقتی که وجود یابد علت آن حاصل‌بوده و وجود آن واجب می‌باشد ووصف‌امکان ، دیگربرای آن باقی نیست ، اما خداوند چون بترتیب سببها عالم است و چون ممکن الوجود با حضور سبب ، واجب میشودو چون سلسلهٔ علل همه بذات او منتهی میگردد از این‌روی خداوند بحوادث ممکنه علم دارد چنانکه ما اگر بهمهٔ اسباب یك حادثه واقـف باشیم و بدانیم که همهٔ آن اسباب تحقق میبابد علم ما بحدوث امرممکن قطعی خواهد بود؛ مثلا هر گاه بدانیم که دوست ما قطعاً فردا از خانه بیرون خواهد شد و در مسیرمعینی سیرخواهد کرد

و در اولین بار از گودال کوچك سرپوشیده‌ای که در آن گنجی نهفته است خواهد گذشت برما مسلم خواهد شد که دوست ما بر گنج دست خواهد یافت و البته حکم ما درصورتی قطعی است که مسلم بدانیم در وجود همهٔ اسباب و علل هیچگونه مانعی پیش نخواهد آمد و گرنه حکم ما قطعی نتواند بود . منجمین که از روی اسباب وعلل حکم میکنند چون موانع را نمیتوانند دریابند از اینجهت احکام آنها ظنی است وهرچه براسباب وعلل، مطلع تر وازنبودن موانع مطمئن تر باشندظن آنهاقویتر خواهد شد تا جائیکه منجم در اول زمستان قطعاً حکم میکند که ششماه دیگر هوا گرم است زیرا برحسب عادت میداند که خورشید مدار خود رادرسال آینده تغییر نمیدهد و ششماه دیگر دربرج اسد قرار خواهد گرفت و اشعهٔ آن برزمین عمودی خواهد تافت وزمین را گرم خواهد ساخت .

علم ذات باری بحوادث ممکنه مانند علم منجم برسیدن خورشید در آینده ببرج اسد میباشد و چنانکه گفتیم چون باسباب عالم است و چون همهٔ سببها بذات خودش منتهی است مسببات هم همه واجب‌اند و معلول اویند .

مبحث ششم - کلی بودن علم واجب تعالی:

جایز نیست که بذات‌واجب‌الوجود علوم‌جزئی که مقیدبه گذشته وحال‌وآینده باشد نسبت داده شود زیرا نسبت دادن اینگونه علم بذات واجب لازمه‌اش تغیردر ذات واجب‌الوجود است لزوم تغیر از جهت آنست که فرض کنیم اکنون خورشید منکسف نباشد و ذات واجب بعدم انکساف شمس عالم بوده و دانسته باشد که فردا خورشید منکسف خواهد شد حال اگر نسبت علم جزئی بذات واجب روا باشد چون فردا رسد و انکساف خورشید فعلیت یابد میبابست بواسطهٔ تغیرمعلوم، علم او هم تغییر کند ولازمهٔ‌تغییرعلم تغیردرذات عالم‌است چه علم صفتی نیست که تغییردر آن موجب تغیردر ذات عالم نباشد و از قبیل بودن بر راست و چپ نیست که از تغییر آن ، تغیردرذات، حاصل نیاید .

همچنین علم را نمیتوان با وجود تغیرانواع علوم ، واحد فرض کرد ، زیرا

علم «مثال» معلومست و مثال با تغیر اصل ، متغیر میگردد . فرض کنیم خـورشید چنان بوده است که روزی منکسف شود و آنروز فرا رسد و انکساف فعلیت پذیرد. اگر عالم، بعلم اول خود باقی ماند ، میبایست نسبت بانکساف فعلی شمس جاهـل باشد وهر گاه بعلم اول خود باقی نماند و علم نوبرای وی حاصل گردد ، میبایست در ذات عالم ،تغییر پیدا شده باشد وچون هردوفرض نسبت بذات واجب، جایز نیست، علم ذات واجب را نباید مقید بزمان و مکان پنداشت بلکه ذات واجـب جزئیات را بعنوان مسبب از اسباب کلی میشناسد . مثلا میداند که چون خـورشید از عقدهٔ ذَنب بگذرد، پس ازمدتی معین بآن بازخواهد گشت وچون ماه بآنجا منتهی گردد و با زمین محاذات ناقص یابد ومیان خورشید وزمین حایل گردد ، خورشیدمنکسف میشود. اینگونه علم ، ازلی وابدی است و بوقت وزمان مقید نمیباشد و در ذات عالم، تغییری بموجود نمیآورد و ذات عالم ، همیشه متشابه الاحوال است . پس این چنین علم ، شایستهٔ ذات باریتعالی تواند بود نه علم جزئی.[1]

مبحث هفتم - ارادهٔ ذات واجب تعالی:

ذات واجب تعالی، دارای اراده وعنایت میباشد. برهان براین مطلب آنکه همهٔ اشیاء، صادرازذات واجبند وازاینرو وجود اشیاء، فعل اوست و او فاعل آنهاست اما فاعل بالطبع نیست زیرافعلی که بالطبع ازفاعل سرزند ، فاعل بآن علم ندارد در صورتی که ذات واجب بفیضان اشیاء ازذات خود . عالم است وهرفعلی که با علم صادر گردد، فعل ارادیست. وچون صدوراشیاء منافی باذات وی نیست ازاینرو ذات واجب ، راضی بصدور افعالست و کراهتی ندارد. بنابراین ذات حق مرید است وارادهٔ اوعین علم است وعلمش عین ذات است . پس اراده، صفت زائد برذات اونیست .

۱- غزالی و متکلمین قائلند که خداوند بهمه جزئیات ، عالم است و معلومات جزئی ، هرچند مقید بزمان خاص باشند تغییر درآنها موجب تغییردرذات عالم نمیشود بلکه ارادهٔ قدیم باینگونه تغییرات تعلق گرفته است .خداوند تعالی بافتادن هر برك ازدرخت داناست (و ما تسقط من ورقة الا یعلمها) غزالی در پایان تهافت الفلاسفه سه عقیده را مایهٔ کفر فیلسوفان میشناسد : اعتقاد بقدم عالم ، اعتقاد بـه نفی علم حق بجزئیات، انکار حشرجسمانی .

افعال صادره ازما، ممکنست ازروی علم یا ازروی ظن یا ناشی از تخیل باشد چنانکه اعمال فنی که مهندس میکند ناشی ازعلم اوست، مریض که داروئی رامینوشد یا ازخودن چیزی امتناع میکند بگمان آنست که دارو برای وی نافع وچیزی که از آن پرهیز کرده برای وی مضر است. ما بتخیل چیزهائی را که باشیئی محبوب ما شبیه است، دوست داریم وازچیزهائی که باشیئی مورد تنفر ما ماندگی دارد اجتناب میورزیم اماذات واجب تعالی فعلش ناشی ازظن وتخیل نیست زیراظن وتخیل ازعوارضند وثبات ودوامی ندارند. اینك باید دید که چگونه ممکن است علم، سبب وجود چیزی شودوچگونه ما میدانیم که وجود اشیاء ناشی ازعلم خدای تعالی بنظام کلی است و چگونه علم سبب وجودفعل میشود؟ این مطالب برای ما بامشاهدهٔ نفس خودمان متحقق میگردد. ما امری راتصورمی کنیم و بوجود آن شایق میشویم ووجود یافتن آنرا مناسب وشایسته میپنداریم آنگاه شوق وشهوت در آلات واعضای ماحرکتی بوجودمیآورد و در نتیجه حرکت اندامهای خاص، فعلی که محبوب ومورد علاقهٔ ماست ظاهر میشود مثلا وقتی می خواهیم خطی بنویسیم یانقشی بسازیم اول آنراتصورمیکنیم وانجام آنرا مناسب میپنداریم آنگاه شوق، دست وقلم مارا بحرکت در میآورد و باتحریك شوق، خط ونقش محبوب خودرا برروی لوح بوجود میآوریم پس خط ونقش، معلول حرکت دست و قلم ماست وجنبش دست وقلم ماناشی ازشوق است وشوق، ناشی ازتصور خط ونقش وعلم ما بشایستگی وجودآن میباشد.

مثالی روشن تر بیاوریم: فرض کنیم چوبی ستبرروی زمین افتاده است وشخصی روی آن راه میرود آنگاه این چوب را برروی دودیوار بسیار مرتفع قراردهیم وهمان شخص روی آن حرکت کند غالباً چنین شخص توهم سقوط میکند وهمین توهم موجب سقوط وی میشود.

باین ترتیب معلوم میشود که علم چگونه سبب وجود میگردد. بنابراین علم ذات واجب بنظام کلی هم سبب وجود موجوداتست اماافعال ذات واجب با افعال ما ازدو جهت قابل قیاس نیست: اول آنکه افعال واجب تعالی بموافق و مخالف تقسیم نمیشود و

هیچ‌فعل صادر از وی منافی باذات اونیست بنابراین‌فعل‌وی ناشی از شوق نمیباشد و برخلاف افعال‌ماست که صدورفعل‌منوط بآنست که ما آن فعل‌را بـرای خود اولی بدانیم. دوم آنکه ماوقتی بانجام فعلی‌اقدام میکنیم که در آن لذت یامنفعت یاخیری برای‌خود قطعاً یاظناً تشخیص‌دهیم. بعبارت دیگر افعال‌ماناشی ازغرض‌است و غرض ناشی‌ازنقص‌ماست اماافعال‌حق ازروی غرض‌نیست بلکه‌چنانکه گفتیم،علم‌وی بنظام کلی،سبب‌هستی‌موجوداتست وهرموجود که‌ازاوصادرشود فی‌ذاته خیراست. اومیداند که وجودبهتر ازعدمست ومیداند که هستی‌را اقسامی‌است وکاملترین‌قسم‌هرموجود یکی است ومیداند که‌اکمل‌بهتر از انقص‌است پس‌ازعلم وی بوجوداکمل،موجودات صادرمیشوند وهرموجود که وجود می‌یابد بکاملترین صورت خود موجود میشود.

معنی‌عنایت حق بخلق اینست که مثلاخداوند انسان‌را ببطش وحمله نیازمند میداند ازاینرو بوی‌دست و کف داده است وبرای‌آنکه حمله ودفاع ودادن و گرفتن بنحو کامل صورت پذیرد دستهارا بانگشتان‌آراسته و چهارانگشت را دریك ردیف و ابهام‌را درمقابل آنها قرارداده بقسمی که ابهام برابر بیکایك ازانگشتان چهار گانه قرار گیرد پس‌وضع‌فعلی دست انسان‌کاملترین اوضاعست.

البته‌ذات حق باوضاع دیگر نیزعالم است ونسبت علم وی بهمهٔ اوضاع، واحد است لکن ذات وی ذاتیست که از وی خیرو کمال افـاضه میشود و وضع موجود ستار گان وحیوانات وزمین وسایرموجودات کاملترین‌اوضاع است.

بنابر مراتبی که گفته شد معلوم میشود که علم حق بنظام اتم واکمل، تنها سبب هستی‌موجوداتست وفعل‌او ازروی غرض یاطبع نیست و خداوند درآفـرینش مخلوقات عنایت ولطف بکاربرده وموجودات‌را باستفاده ازمزایا واستعداد هائی که دارندهدایت کرده است واگرهدایت نمی‌بود مزایا ونعم، معطل‌میماند چنانکه‌اگر مرغ‌منقارداشت وطریق‌استفاده ازمنقاررا نمیدانست وجود منقار برای وی بیفایـده میبود. ازاین‌رومیگوئیم که‌آفرینش باخیر کمال‌می‌پذیرد و کمال وتمامی آفرینش درهدایت‌است وقرآن‌مجیدباین‌معنی‌ناطق‌میباشدآنجا که میگوید: «الذی‌اعطی کلّ

شیئی خلقه‌ثم هدی» بازمیگوید : « هوالذی خلقنی فهو یهدین » و در جای دیگر میفرماید: «والذی قدر فهدی» .

ممکنست کسی گوید: همچنانکه ما درنجات غریق قصد داریم واز آن‌غرضی برای‌خود نمی‌طلبیم وقصد ما بهره‌رسانی بدیگرانست شاید ذات واجب هم در افعال خود چنین باشد .

اظهار این گوینده درست نیست زیرا ما بچیزی قصد می کنیم که وجود یافتن آن برای ما بهترازعدم آن باشد و مراد ما ازقصد، میل بچیزی است که موافق با طبع ما فرض شود وهر گاه وجود و عدم امری برای ما یکسان تصور شودآن‌امر مقصود ما نیست حتی در اعمالی از قبیل نجات غریق ، ما قصد ثواب یاقصد ستایش یا غرض تحصیل فضلیت خلقی داریم. پس بطورکلی قصد ناشی‌ازغرض است وغرض مشعر برنقص میباشد و چون ذات واجب از هرجهت‌کامل است و نقص در وجود او نیست غرض ندارد و چون غرض ندارد قاصد، نیست‌بلکه دارای اراده است و ارادهٔ او عین علم او و عین ذات اوست .

مبحث هشتم : قدرت ذات واجب:

یکی از صفات‌واجب تعالی‌قدرت است . معنی قدرت واجب آنست که هرچه بخواهد میکند وهرچه نخواهد نمیکند زیرا مشیت او علم‌اوست وهرچه‌را که خیر ونیکو بداند میخواهد وبوجودمیآورد وهرچه‌عدم، نسبت بآن شایسته‌تر باشد وجود آنرا نمیخواهد وآن شیئی بوجود نمیآید .

هر گاه کسی بگوید که اگرخداوند قادراست چراهم‌اکنون‌برافنای آسمان وزمین قادرنیست؟

جواب میگوئیم ذات واجب بامشیت سابقهٔ خود خواسته است که آسمان‌وزمین وجود دائم داشته باشند ووجود دائم بهتر ازفنا وهلاکست ؟ وقتی ما میگوئیم فلان بر کشتن‌خودقادراست معنی‌اش‌این‌نیست که‌بایدخودرا بکشد، حتی‌ممکن است‌قطعاً بدانیم که وی‌شخصی قوی‌الاراده است وهرگزخودرا نخواهد کشت .

مراد ما از این سخن این است که فرضاً اگر چنین اراده کند بر انجام ارادهٔ خود قادر هست. توجیه قدرت الهی نیز نزدیك بهمین بیان میباشد. بتعبیر دیگر این عبارت که میگوئیم «اگر خدا چیزی را اراده نماید میکند» قضیهٔ شرطیهٔ متصله است و در شرطیهٔ متصله باید ملازمهٔ دو قضیه صادق باشد اما خود مقدم و تالی ممکن است هر دو صادق یا هر دو کاذب باشند یا اینکه یکی از آنها فقط صادق آید چنانکه میگوئیم «اگر آدمی پرواز میکرد درهوا حرکت مینمود» یا «اگر آدمی پرواز میکرد جانور میبود» در هر دو قضیه ملازمه صادقست لکن در قضیهٔ اول مقدم و تالی و در قضیهٔ دوم مقدم، کاذب میباشد.

همچنین قدرت، عبارت از ملازمهٔ اراده و فعلست که صادق میباشد و ممکن است اراده بر امری اصلا تعلق نگیرد و اگر مجبور باشد که اراده‌اش بأمری تعلق گیرد در چنین حالتی وی قادر نخواهد بود.

هر گاه گویند این سخن که میگوئید «اگر اراده کند میکند» اشعار بآن دارد که ممکنست ذات حق در ارادهٔ خود استیناف نماید. این امر مستلزم تغییر است و ذات خدا از هر گونه تغیری منزه میباشد.

جواب میگوئیم: مراد ما از این عبارت آنست که هرچه را که خداوند مرید باشد وجایز بود که وجود یابد وجود مییابد و هرچه را خداوند مرید نباشد وجود یافتن آن جایز نیست و هستی نمی‌پذیرد.

بنابر آنچه گفته شد خداوند بر هر امر ممکنی قادر است [1] و قدرت او عین مشیت اوست و مشیتش عین علم اوست و علم وی عین ذات اوست و هیچگونه کثرتی در وی قابل تصور نیست.

مبحث نهم ـ حکمت واجب تعالی:

حکمت دارای دو معنی است: معنی اول حکمت، علم باشیاء است بنحوی که حقیقت هر چیز چنانکه هست تصور گردد و تصدیق بهر حکم از روی یقین محض باشد.

۱ـ غزالی و اکثر متکلمین در این مطلب با فلاسفه مخالفند و خداوند را بر هر چیز قادر میشناسند و مقدور او را بوصف امکان موصوف نمیدارند.

معنی دوم حکمت، محکمی افعالست بنحوی که افعال چنانکه شایستهٔ کمال و آرایش است ازفاعل صادر گردد.

حکمت حقیقی بهر دو معنی، مخصوص ذات واجب تعالی است چه ذات واجب بهمهٔ اشیاء، عالم است وعلم اوشریفترین انواع دانشهاست زیرا علم وی برخلاف علم ما سبب وجوداست ومبدأ هرچه هستی پذیرد علم اوست اما علم ما بر دونوعست یکنوع ازعلم ما ازوجود مستفاد است مانند علم ما بصورت آسمان وزمین که معرفت ما بآنها سبب هستی آنها نیست، نوع دیگر علم ما، که شریفتر ازنوع اول ودرعین حال محدود است سبب هستی میشود مانند علم نقاش بنقشی که بدون سرمشق و مثال اختراع کرده باشد.

علم دیگران که بآن نقش پس ازابداع نگاه کنند مستفاد ازوجود میباشد. اما علم خود نقاش بنقش، سبب وجود است و همچنین علم واجب بنظام کل، سبب نظام هستی است.

خداوند باعتبار افعال خود نیز حکیم است زیرا افعال وی همه درنهایت محکمی واستواریست وخداوند بهر مخلوقی هرچه ضروری بوده عطا فرموده است واورا بطرز استعمال آن هدایت کرده وهرچه مورد ضرورت موجود نبوده است ولی موجود، جزئی نیازی بآن داشته است نیز بوی ارزانی داشته وهم بسیاری آرایشها و زیبائیها بحیوانات ونباتات وجمادات بخشیده است.

در نتیجهٔ زینت بخشی الهی است که ابروان آدمی کمانی و کف پای وی مقعر گردیده وبانسان محاسن ارزانی شده تاچروك چهره اش درپیری بوشیده ماند بهرحال این قبیل آرایشها درهمهٔ مظاهر طبیعت فراوان بچشم میزنند.

مبحث دهم – جود و بخشش الهی:

جود حقیقی عبارت ازآنست که بهرچه شایسته باشد و چنانکه شایسته باشد بدون عوض. افادهٔ خیر شود اماهر گاه درافاده برای خود فائده رساننده غرض یانفعی مادی یا معنوی منظور باشد چنین افاده‌ای را درحقیقت جود نمیگویند واطلاق جود بر بذل

مال درمقابل مال یا درازای تحصیل نیکنامی و کسب فضیلت اخلاقی و امید ثواب ، اطلاق مجازی است .

بنابراین نام جوادواقعی تنها شایستهٔ ذات واجب تعالی است زیرا او بهرموجود مطابق لیاقت موجود، تمام ضروریات وآرایشها و مایحتاج را بدون عوض عطا فرموده است و فیض رسانی، خصوصیت ذات اوست و ناشی از علم وی بنظام اکمل و مشیت کاملهٔ او میباشد .

مبحث یازدهم - ابتهاج ذات حق بجمال خویش :

ذات قدیم اول بذات خویش و بجمال و کمال خود مبتهج است یعنی در ذات واجب تعالی معنائی است که نظیر آنرا مادرخود مان بلذت وفرح و شادمانی تعبیر میکنیم اما ابتهاج ذات واجب بذات خود چندانست که در قلم وصف درنمی آید . فرشتگان نیزازمطالعهٔ جمال حضرت ربوبیت مسرور وشادمانند ولذت میبرند وبهجت وسرور ایشان ازاین مطالعه بمراتب برشادمانی وسروری که ازمطالعهٔ نفس خویش فراهم میآورند فزونی دارد .

بیان این مطلب مستلزم تمهید شش اصل است :

اصل اول : شك نیست که لذت والم با ادراك مربوط است واگر ادراك نباشد لذت والم تحقق نمی یابد : ادراك ما بردونوعست: یکی ادراك حسی که بوسیلهٔ حواس پنجگانه صورت میپذیرد ودیگر ادراك باطنی که بوسیلهٔ قوهٔ عاقله یا واهمه حاصل میگردد. مدرکات مانیز که بقوهٔ ادراکیهٔ ماتعلق میگیرد سه نوعست :

اول مدرکاتی که باقوهٔ ادراك ما ملایم وسازگار باشند و ادراك حاصل از آنهارا لذت مینامیم. دوم مدرکاتی که باقوهٔ ادراك ما ناسازگار باشند و ادراك حاصل از آن را الم میخوانیم. سوم مدرکاتی که باقوهٔ ادراك مانه ملایم اند ونه ناملایم واینگونه ادراك نه لذت است ونه الم. باید دانست که لذت والم تابع ادراك نیستند بلکه عین ادراك میباشند چه همینکه امرملایم باقوهٔ مدرك ملاقات کند لذت خودبخود حاصل است وهمینکه امرناملایم باقوه مدرك که ملاقات کند الم پیدامیشود پس لذت والم زاید برادراك نیستند

و بهمین دلیل ابتهاج ذات اول بذات خویش زاید بر ادراك وی نتواند بود بنابراین سرور حق عین علم است و علم او عین ذات اواست .

اصل دوم : ساز گار هر قوه فعلی است که مقتضای طبع آنست و بدون آفت و مانعی از آن سر می زند، بعبارت دیگر هر قوه‌ای برای آن آفریده شده که از آن، فعلی خاص صادر گردد و آن فعل خاص مقتضای طبع آن قوه است چنانکه طبع قوهٔ غضبیه مقتضی غلبه و انتقام جوئی است وطبع قوهٔ شهویه ذوق است ومقتضای قوهٔ خیال و وهم امیدواری میباشد . هر گاه اموری ملایم با طبع این قوا حاصل گردد قوای مزبور از آنها تلذذ مییابند وهر گاه اموری منافر با این قوا صورت پذیرد قوه یاقوای مربوط از آن متألم میشوند .

اصل سوم : درشخص عاقل کامل، لذات عقلی ووهمی بر لذات حسی می چربدو لذتهای حسی در برابر لذتهای عقلی ناچیز بشمارمیآید اما شخص کم خرد وفرو مایه برعکس، لذات حسی را بر لذات عقلی ترجیح میدهد. هر گاه بنا شود که میان خوراك شیرین وچرب وتسلط بر دشمنان واحراز مقام ریاست یکی اختیارشود بیخرد دون همت، چرب وشیرین برمی گزیند وخردمند والاهمت ریاست و غلبه را اختیار میکند. مراد ازناقص بیخرد کسی است که یاقوای عالیهٔ اومرده باشد یاآنکه مانند کودکان هنوز نیروهای معنوی وی تکامل نپذیرفته باشد . هردو دسته چون از ادراك معانـی عالیه بی بهره یا درادراك آن ناقص میباشند لذات حسی را اختیارمی کنند .

اصل چهارم: لذات وهمچنین آلام ازسه جهت متفاوتند ودارای درجاتی میباشند:

اول ازجهت قوه ادراك کننده که هر چه قوهٔ ادراك کننده کاملتر وازجنسی شریفتر باشد لذت بیشتر است وچون قوهٔ عاقله جنساً ازقوای دیگر شریفتر است لذات حاصله از آن ازقبیل لذت غلبه وریاست کاملتر میباشد .

دوم ازجهت ادراك که هر چه ادراك کاملتر باشد لذت بیشتر است چنانکه هر گاه ازنزدیك درروشنائی برخساری زیبانظر کنند بیشتر لذت میبرند تا آنکه ازدور یادرتاریکی بروی زیبانظر افکنند .

سوم از جهت معانی مدرکه.ـ زیبائی‌ها وزشتیهادارای درجات‌اند وباعتبار درجات آنها مراتب لذت والم متفاوت میشود وبعبارت دیگر هرچه بانفس ملایمتر باشدلذت بیشتری بوجود میآورد و هرچه مخالفتش با نفس بیشتر باشد الم بیشری از آن حاصل میگردد .

اصل پنجم : این اصل نتیجهٔ اصول سابقه است وآن عبارت از آنست که لذات عقلیهٔ مابالذات حسی از سه جهت قابل مقایسه نیستند .

۱ـ ازجهت قوهٔ ادراك کننده.ـ قوهٔ عاقله شریفترین وکاملترین قوه هاست زیرا قوای حسی در آلات جسمانی منطبع‌اند وبافاسد شدن آلت ازمیان میروند و بعلاوه همان مدرکاتی که مایهٔ لذت قوای حسی است هر گاه ازحد بگذرد قوهٔ حسی را فاسد میسازدچنانکه نورمایهٔ لذت چشم و آوازسبب لـذت گوش است امـادرعین حال نور بسیارقوی چشم‌را فاسد میکند و صوت بسیارشدید گوش‌را کرمسیازد.

۲ـ ازجهت ادراك .ـ قوهٔ عاقله‌ازجهت‌ادراك برقوای حسی برتری دارد زیرا قوهٔ عاقله هرچیزرا چنانکه هست بدون لحاظ‌عوارض درمی‌یابد درصورتیکه قـوای حسیه چنین‌نیستند مثلاچشم نمیتواند رنگ‌را بدون‌توجه بعرض وطول‌وبعد وقرب ادراك کند، هم‌چنین‌قوهٔ‌عاقله می‌تواند یك معنی‌راازمعانی‌دیگر تجریـد کند واین خصوصیت درقوای حسیه نیست. قوهٔ عاقله هرچیزرا مطابق باواقع می‌بیند اماقوای حسیه‌بسا هست که خردرا کلان‌را یا کلان‌را خرد یا زیبارازشت یازشت‌را زیباپندارد .

۳ـ ازجهت معانی‌مدرکه .ـ ازجهت‌معانی‌مدرکه‌هم‌قوهٔ عاقله شریفترازقوای حسیه‌است زیرا مدرکاتش‌ماهیات کلی‌ازلی غیر قابل تغییراست درصورتیکه‌مدرکات قوای‌حسّیه،جسمانیات‌وعوارض‌پست‌تغیر پذیرند بعلاوه‌چه فضیلت وشرافت‌از آن‌بالاتر که ادراك ذات ربوبیت ازجملهٔ مدرکات عقل‌است پس‌ازمیان موجودات این جهانی، عقل‌بذات مبدأ ازهرموجود دیگری نزدیکتر میباشد .

اصل ششم : ممکنست بواسطهٔ غفلت یا بواسطهٔ عارضه‌ای که طبع‌را منحرف کرده باشد باحضور مایهٔ‌لذت احساس لذت‌نکنیم چنانکه کسی باندیشه‌ای فرورفته‌از

الحان و نغمات موسیقی غافل است و در نتیجهٔ غفلت، از آن متلذذ نمی گردد.

همچنین ممکن است شخص باموری که مکروه طبع اصلی است خوی کند و از آن لذت برد چنانکه بعضی بخوردن گل وچیزهای ناگوار عادت میکنند و از آنها لذت میبرند در صورتیکه خوردن گل مکروه طبع اصلی است. گاه نیز آفتی شخص را از ادراك لذت بازمیدارد چنانکه مبتلی به بیماری «بولیموس» با اینکه اجـزاء بدنش احتیاج بغذا دارد احساس اشتها نمی کند. گاهی هم ضعف و بیماری موجب عـدم ادراك لذت است چنانکه چشم ضعیف از نور که مایهٔ نشاط و لـذت آنست زود خسته میشود.

بیان مطالب مذکور جواب اشکالی است که باین نحو ایراد میشود: «اگر قوهٔ عقلی شریفترین قوه‌ها ازجهات سه گانه است میبایست ما از علم، خودبخود بیش از هر چیز لذت بریم وازفقدان آن ناراحت شویم و باوجود لذات عقلی نتوانیم بلذات حسی ووهمی دل خوش کنیم».

جواب اشکال از بیانات گذشته معلوم میشود زیرا عقل ما براثر آفات و عوارض یادر نتیجهٔ عادات ناپسند یا بواسطهٔ ضعف و ناتوانی یا غفلت و بیخبری ازادراك لذت عقلی بازمانده است چنانکـه ممکنست عضو فلج در آتش بسوزد وحس نکند، ممکنست شخص خفته یا مبتلی به غشی با معشوق دست در گردن باشد وذوق آن را درنیابد وچون بیدار گردد و بآن توجه یابد از گذشته احساس لذت کند یا حسرت وتأسف برد. بدن هم مایهٔ گرفتاری نفس است و بواسطهٔ اشتغال بدن بمادیات. طبع نفس ممکنست منحرف گردد یا دچار آفت شود وچون بامرك روان ازبدن پیوند بگسلد، اگر صاحب نفس جاهل باشد ازجهل خود متألم میشود واگر عالم باشد ازدانش خود لذت میبرد.

پس ازبیان اصول شش گانه اینك بمقصود باز می گردیم و به بیان اصل مطلب می پردازیم:

ذات اول، ادراك کنندهٔ خویش است و کاملترین جمال و بهاء را که مبدأ هر جمال وبهاء ومنبع هر خیر و نظام است ادراك میکند لذا مدرِك ومدرَك فوق لایتناهی است و

کاملترین درجهٔ ادراك نیز حاصل است و از جهت آنکه معنی مدرك ذات اوست شریفترین معانی مدرك که متحقق است بنابراین باید کاملترین بهجت و سرور از چنین ادراك نسبت بچنین معنی مدرك برای ذات اول حاصل باشد.

فرض کنیم یك فرد آدمی بر عدهٔ زیادی بدانش فضیلت یابد و از جهت غلبه وقدرت و نیرو بر عده‌ای غالب و مستولی گردد و از تندرستی و زیبائـی نیز بهره ور باشد، لذتی که چنین کس از مشاهدهٔ خویش حاصل میکند از حد و اندازه بیرون است و با اینکه مزایائی که وی دارد از دیگری مستعار است و با اینکه همهٔ مزیتهای وی دستخوش تغییر ند و در عین حال ناقص و محدود میباشند، باز لذت وی از حـد وصف بیرون است، لذا باید گفت مقایسهٔ سرور حق بذات خویش با لذات ما مانند مقایسهٔ کمال او نسبت بکمال ما است و فوق لایتناهی را با محدود متناهی تنها از جهت تمثیل میتوان مقایسه کرد.

ارسطو گفته است چون در جمال و جلال و عظمت حق مطالعه کنیم و دیده از هر چه جز او است فرو بندیم و دریابیم که چگونه جهان و هستی با کاملترین نظام صادر از او است و به دوام و عدم تغییر دستگاه کبریائی او پی بریم لذتی که از ایـن مطالعه در خود حس میکنیم قابل تقدیر و اندازه گیری نیست و اگر بالفرض، ادراك حق نسبت بذات خویش با ادراك ما نسبت بذات حق مانند گی داشت باز هم سرور حق از جمال و جلال خود قابل وصف نبود تا چه رسد باینکه ادراك حق نسبت بذات خویش با ادراك ما نسبت به ذات وی قابل قیاس نیست زیرا ما از ذات و صفات او جز مطالبی مجمل و بسیار اندك در نمی‌یابیم و ادراك ما محدود بحدودیست کـه حق جل جلاله ما را بآن هدایت فرموده است.

فرشتگان پیوسته در مطالعهٔ جمال اویند و از مشاهده و مطالعهٔ خویش لذت میبرند و سرور ایشان از مشاهدهٔ ذات حق بمراتـب بیش از سرور ایشان از ادراك نفوس خویش است بلکه لذت ایشان از جهت آنست که خود را بندهٔ ذات کبریائی حق می‌بینند و چون از شهوت منزه‌اند غفلت آنان را از مطالعهٔ جمال حق باز نمیدارد.

حال ایشان بکسی ماند که عاشق پادشاهی باشد و پادشاه وی‌را بخدمت فرا خواند چنین کسی ازاینکه قوی ومزایای خودرا مصروف خدمت پادشاه می‌بیند شادمانست و بمزایای خود فی حد ذاته توجهی ندارد .

همچانکه نوع آدمی در قدرت و علم و اعتدال آفرینش برجانوران دیگر رجحان دارد و بهمان نسبت از مشاهدهٔ مرآت جمال حق بیشتر مسرور میگردد ، فرشتگان نیز که بر آدمیان از جهت کمال و دانش برتری دارند از ادراك ذات حق لذت بیشتری میبرند زیرا بمقام‌قرب رب‌العالمین‌فائزند و جز بعبادت وامتثال امر معبود شغل خاطر ندارند . آدمی نیزمیتواند با تصفیهٔ ضمیرو کسب معرفت بسعادت جاویدان نائل آید باین طریق که قوهٔ عاقلهٔ خود را از قوه بفعل آرد تا جهان‌هستی با نظام و ترتیب خود در آینهٔ روان وی منتقش گردد و ذات قدیم اول را ادراك کند آنگاه در این جهان از معرفت خویش لذتی وصف ناشدنی احساس خواهد کرد و چون روان وی ازتن جدا شودحجاب ماده ازمیان برخیزد ونفس، لذتش کمال‌پذیرد و بملأ اعلی پیوندد و رفیق فرشتگان گردد و با حق ، قرب همیشگی یابد اما قرب وی قرب صفاتی‌است نه قرب مکانی .ـ این چنین مقام قرب وادراك ذات حق و بهجت دائم است که از آن به « سعادت جاودان » تعبیرمیشود .

خاتمهٔ گفتار دربارهٔ صفات واجب تعالی

علم ما بصفات حق تنها بوسیلهٔ مقایسه ممکن است ودراین راه ازشاهد بغایب باید پی بریم لذا تنها هرچه نظیر آن در قوای حسی یا باطنی ما وجود داشته باشد ادراك آن برای ما ممکن است مثلا علم خدا را بذات خویش با مقایسهٔ علم‌خودمان بنفس خویش ادراك میکنیم و علم‌خدارا بغیر بامقایسهٔ علم‌خودمان باشیاء خارجی درمییابیم . وچگونگی علم حق بممکنات از روی علمی که ما بـا شناختن اسباب و علل بحوادث آینده‌پیدا میکنیم برای ما قابل‌ادراك است. برهمان مبنا که‌وهم‌سقوط موجب سقوط ما میشود علم خدا را سبب وجود همهٔ موجودات میدانیم و بامقایسهٔ

درجاتی که درحالات نفسانی خود ما موجود است درمی یابیم که حق جل جلاله درهمهٔ این خصوصیات کاملتر وشریفتر است و کمال وی فوق لایتناهی است . باری ، اینچنین معرفت را که برای ما نسبت به صفات حق ممکن الوصول است دراصطلاح « ایمان بغیب» نامند . اما ادراك افزونتر از آنچه خود داریم برای مامقدور نیست و بطریق اولی هرچه نظیر آن درخود ما نباشد برای مـا از ذات حق غیرقابل ادراك است .

ذات حق ذاتی است که ماهیت وانیّتش یکیست[1] و وجود وی زائد برماهیت نیست وچون وجود ماغیر ازماهیت وزائد برماهیت است ادراك ذات حق برای ما محال است زیرا ذات حق جوهر وعرض نیست تا وجود زائد برماهیت داشته باشد . فرشتگان نیز که خود جوهر اند و وجودشان غیر از ماهیت است بادراك حقیقت ذات حق قـادر نیستند .

وجود بلاماهیت ، حقیقت ذات حق را بیان نمیکند زیرا موجودیت ازامور عامه است و نفی ماهیت ، وصف سلبی است واوصاف سلبی ، حقیقت را بازنمی نمایند فقط میدانیم که ذات حق مانند ما نیست و اومانندهٔ چیزی نمی باشد وهیچ چیز مثل او نیست (لیس کمثله شیئی) هرگاه پی بریم باینکه فلان ، زرگر ونجار نیست بشغل وی پی نبرده ایم همچنین شناختن صفات سلبی حق هم شناختن حقیقت ذات او نمیباشد پس با برهان ثابت شد که معرفت حقیقت ذات حق محال است از این روی پیغمبر فرمود «انت کمـا اثنیت علی نفسك لااحصی ثناءاً علیك» تو آنچنانی که خود راستودی و من ازعهدهٔ ستایش برنمی آیم .

عارفان گویند : «العجز عن درك الادراك ، ادراك»

---

۱ ـ غزالی بساطت ذات را باین طریق ابطال میکند که وجود بدون ماهیت وحقیقت قابل تعقل نیست درصورتیکه ذات واجب ووجود وی معقول است پس وجود حق نیز غیراز ماهیت اوست لکن وجود واجب الوجود قدیم است وفاعل ندارد و باتوجه باین معنی تابع بودن وجود حق برای ماهیتش مستلزم هیچ امر محالی نیست همچنین لازمهٔ این قول، سببیت ماهیت برای وجود واجب نمیشود زیرا درممکنات هم ماهیت، سبب وجود نیست تاچه رسد بذات واجب که خود مسبب الاسباب است .

بنده همان به که ز تقصیر خویش   عــذر بدرگاه خدای آورد .
ورنــه سزاوار خــداونــدیش   کس نتواند که بجای آورد .

آنکس که با برهان ، عجز خویش بشناسد دانا است و آنکس که بقصور و ناتوانی خود پی نبرد نادان است و مراد از عارف و دانا آنکس است که تصورش تا آنجا که قصور بشری امکان پیشروی داشته باشد پیشرفته باشد و بچنین درجه جز اولیاو انبیا و علمای راسخین کسی نایل نیامده است .

گفتار چهارم

افعال حق یا اقسام موجودات

پس از فراغ از گفتگو در بارهٔ صفات حق در این گفتار اقسام موجودات و چگونگی دلالت آنها بر وجود حق مورد بحث قرار میگیرد. آنگاه در گفتار پنجم در کیفیت صدور موجودات و چگونگی ترتیب سلسلهٔ اسباب و مسببات و باز گشت همهٔ آنها در آخرت بسبب واحد، سخن میرود.

این گفتار مشتمل بر یك مقدمه و سه رکن است. در مقدمه سه گونه تقسیم موجود، مورد لحاظ واقع میشود. رکن اول بکیفیت دلالت موجوداتی که در مقعر فلك قمر ند اختصاص مییابد. رکن دوم مخصوص باجسام سماوی و رکن سوم مختص بعقول و نفوس است که از آنها بفرشتگان و کروبیان تعبیر میکنیم.

مقدمه ـ تقسیمات سه گانهٔ موجود

تقسیم اول: موجود بر حسب امکان عقلی، بر سه قسم است:

اول موجودی که در غیر خود مؤثر است و از موجود دیگری اثر نمی پذیرد. این نوع موجود که شریف ترین انواع است در اصطلاح، «عقول» نـامیده میشود. عقول جوهرهائی هستند که انقسام و تغیر در آنها راه ندارد.

دوم موجوداتی که هم مؤثرند و هم متأثر. این نوع موجودات «نفوس» اند که نقش واسطه را ایفاء میکنند باین ترتیب کـه از عقول فیض میگیرند و باجسام فیض میرسانند.

سوم موجوداتی که متأثر اند و در انواع دیگر مؤثر واقع نمیشوند. این چنین

موجود که پست‌تر ازدو نوع دیگر است «جسم» است وجسم دارای حیّز ومنقسم باجزاء میباشد ودرمعرض تغیروتبدل است.

ماوجود جسم را بالحس والعیان میبینیم وازحرکات اجسام بوجودنفوس پی‌میبریم وبقسمی که ازاین پس بتفصیل خواهیم دید هستی نفوس، مارا بوجود عقول رهبری میکند.

تقسیم دوم: هرگاه کمالات ممکنه برای‌موجودی حاصل باشد و در کسب کمال بدیگری نیازمند نشود آنرا «موجودتام» خوانیم وموجود تام اگر بمرتبه‌ای باشد که موجودات دیگردر کسب کمال بوی‌نیازمند باشند «فوق‌التمام» نام میگیرد.

هرگاه برای موجودی کمالات ممکنه حاصل نباشد ولی در کسب کمال بموجود دیگری نیازمند نشود بنام «موجود مکتفی» خوانده میشود واین نوع موجود البته ناقص است. بالاخره موجودی که کمالات ممکنه برای‌اوحاصل‌نیست ودر کسب کمال بموجود دیگری احتیاج‌دارد «ناقص مطلق» است.

تقسیم سوم: این‌تقسیم اختصاص بجسم‌دارد. جسم یابسیط است یا مرکب. جسم‌بسیط‌جسمی است که اجزاء آن‌متشابه‌اند یعنی‌همه اجزاء یك طبیعت دارندمانند آب وهوا. اجسام مرکب‌جسمهائی هستند که اجزاءآنها دارای طبایع مختلفند، مانند گل که ازترکیب آب وخاك بوجودآمده است. البته اجسام مرکب از اجسام بسیط بوجود میآیند وبراثر ترکیب، فائده وخصوصیتی درآنها حاصل میگردد که در اجزاء ترکیب کننده جداجدا وجود ندارد. برخی‌از اجسام بسیط قابل‌ترکیب‌اند یعنی ازترکیب آنها فائدهٔ تازه‌ای حاصل میشود. عده‌ای ازاجسام بسیط هم قابلیت ترکیب ندارند و کمال آنها دربساطت آنها است.

اینك که مقدمه تمهیدشد رکن‌اول راآغازمیکنیم و ازخدا مدد میخواهیم.

رکن اول: اجسام سفلی یا اجسامی که در مقعرفلك قمرند

اجسام سفلی‌همه قابل‌ترکیب‌اند وبا یکدیگرمرکب میشوند. لازمهٔ‌ترکیب،

حرکت مستقیم است و حرکت مستقیم دو جهت مختلف الطبع محدود میخواهد و لازمهٔ آن اینست که جسمی برهمهٔ اجسام سفلی محیط باشد ومی بایست حرکت جسم محیط، حرکت دوری باشد ولازمهٔ وجود محددالجهات ، وجود مرکزومحیط استو لازمهٔ آن اینست که هرجسم عنصری دارای حیزو میل و طبع مخصوص بخود باشد ازطرف دیگرلازمهٔ حرکت وجودزمان است.ـ این امورخلال شش مبحث شرح میشود.

مبحث اول - ملازمهٔ ترکیب با حرکت مستقیم :

لازمهٔ ترکیب دوجسم حرکت مستقیم است چه اگرهریك از دوجسم بسیط بجای خودماند هرچند آن دوجسم مجاور باشند بایکدیگر نمیآمیزند وچون ترکیب اجسام بالعیان ثابت است پس می‌بایست اجزاء ترکیب کننده یا برخی از آنها با حرکت مستقیم بجانب اجزاء دیگر بروند منتهی اگرحرکت، طبیعی باشد می‌بایست جسم متحرك ازجهتی بگریزد و جهت مخالف آنرا طالب باشد چنانکه سنگ از بالا بزیر میآید و هرگاه اجزاء جهت، متشابه باشدحرکت مستقیم، حاصل نمیشود چنانکه سنگ خودبخود برروی زمین نمیگردد.

همچنین اگرحرکت، قسری باشد چون حرکت قسری مخالف طبع است می‌بایست طبع دیگری هم درمقابل آن، موجودباشد بنابراین لازمهٔ حرکت مستقیم وجود دوجهت مختلف الطبع است وهر دوجهت باید محدود باشند زیرا اولاجهت ، بعد است وبعدباید متناهی باشد وحرکت درامور عقلی که خالی ازبعد است امکان پذیر نیست .

ثانیاً مفهوم جهت، مقتضی حد و نهایت است، وقتیکه جهت درختی را تعیین میکنیم وبآن اشاره‌مینمائیم درخت را حد آنجهت می‌شناسیم .

ثالثاً مابعضی ازاشیاء را اسفل‌و برخی را اعلی تشخیص میدهیم . اسفل آنست که دورتراز مبدأ باشد واعلی آنست که بمبدأنزدیکترقرار گیرد پس باید جهت، محدود باشد تابرحسب قرب وبعد نسبت بآن، حد اسفل واعلی تعیین گردد . خلاصه آنکه اجسام سفلی دارای حرکت مستقیم‌اند وازجهتی بجهت دیگر حرکت می کنند و دو

جهت، مختلف الطبع و محدود می باشند و جهت جز در «بعد» نتواند بود و «بعد» از لوازم جسم است .

مبحث دوم- ضرورت احاطهٔ محددالجهات :

جسمی که محدد جهاتست بر اجسام سفلی احاطه دارد و احاطهٔ آن بر اجسام باید مانند احاطهٔ آسمان بر زمین باشد زیرا اختلاف دو جهت جز با اختلاف محیط و مرکز قابل تصور نیست. دلیل تفصیلی این مطلب آنکه اختلاف جهتین را سه قسم میتوان فرض کرد فرض اول آنکه اختلاف جهتین در خلاء باشد ، فرض دوم آنکه اختلاف جهتین در ملأ بوده ولی خارج از جسم باشد ، فرض سوم آنکه اختلاف جهتین در ملأ و در داخل جسم تحقق یابد . فرض اول درست نیست زیرا اولا وجود خلأ محال است ثانیاً اجزاء خلأ بفرض وجود ، متشابه اندو از این روی نمیتوانند منشأ اختلاف نوعی و طبیعی جهتین شوند . فرض دوم هم صحیح نیست چه اگر قرب و بعد نسبت بیك جسم منشأ اختلاف باشد آن جسم مرکزعده‌ای نامتناهی از دوایر خواهد بود در صورتیکه می بایست بعد و در نتیجه جهت ، متناهی باشد و از جانب دیگر قرب و بعد نسبت بجسم خارجی موجب اختلاف طبعی و نوعی نمیشود. همچنین هر گاه قرب و بعد نسبت بدو جسم فرض شود اعم از اینکه دوجسم متشابه یا متخالف باشند قرب و بعد نسبت بآنها امریست وهمی و منشأ اختلاف طبعی و نوعی نتواند بود بعلاوه تصور جهت، مقدم بر تصور وجود دوجسم است وراجع به حیز هریك ازدوجسم این سؤال پیش میآید که فی المثل چرا جسم (الف) در نقطهٔ (ج) قرار گرفته وجسم (ب) در نقطهٔ (د) واقع شده است .

ازاینها که بگذریم اگر یکی ازدوجسم معدوم شود یا دوجسم باهم ترکیب شوند اختلاف جهت باقیست پس معلوم میشود که اختلاف جهت، ناشی از آندو جسم نمیباشد و اگر فرضاً دوجسم جای خود را عوض کنند چون قرب بیك جسم بانزدیکی بجسم دیگر تفاوتی ندارد جهتین متبدل نمیشوند .

چون بطلان دوفرض معلوم شد صحت فرض سوم محرز است یعنی اختلاف جهتین

درملأ ودرداخل جسم است اما اختلاف آنها بمرکز ومحیط است چه محیط، مرکز را معین میکند ومحیط، نهایت قرب ومرکز نهایت، بعداست ومیان ایندونهایت ، اختلاف طبعی وجود دارد اما اختلاف دونقطهٔ محیط اعم ازاینکه بـروترواقع باشند یا بـر قطر، متشابه‌اند وفقط اختلاف مقداری دارند نه اختلاف طبعی ونوعی.

جسم محیط بجسم محیط دیگراحتیاج ندارد زیرا اختلاف جهت در آن نیست و بهمین دلیل است که اجزاء آن حرکت مستقیم نمی کنندوبجانـب طول یا بجانب عرض نمیروند وبالنتیجه دراجزاء جسم محیط، خرق والتیام نیست.

مبحث سوم : تحقیق راجع بمفهوم زمان :

لازمهٔ حرکت ، زمان است یعنی حرکت درزمان واقع میشود و اگرحرکت نبود زمان هم‌وجود نداشت همچنین اگرما حرکت رااحساس نمیکردیم‌زمان‌هم‌برای مامحسوس‌نبود چنانکه اگر کسی هنگام ظهر بخوابد وظهر روزدیگر بیدارشوداحساس زمان نمیکند مگر اینکه‌ازتغییرات‌دیگری‌ازروی عادت‌بانقضاء زمان‌پی‌برد. بطور کلی شخصی که ازخواب بیدارمیشود گذشت زمان ومقدار آنـرا بعادت ازروی روشنی و تاریکی هوا یا ضعف و گرسنگی‌خود یا از تغییرات داخلی یاخارجی دیگرمشخص میسازد.

برای دریافتن‌مفهوم‌زمان، دوجسم‌متحرك‌فرض میکنیم که باهم‌شروع بحرکت کنند وسرعت هردومساوی باشد و بایکدیگرازحرکت بازایستند. البته مسافتی که این دومتحرك طی خواهند کرد بیك اندازه خواهد بود سپس دو متحرك را از نو باهم بحرکت درمیآوریم و سرعت یکی را بیش از دیگری میکنیم وآنها را با هم ازحرکت بازمیداریم ایندو حرکت ازجهت مسافت و سرعت مختلف اندولی‌ازجهت یك امر که فاصلهٔ میان شروع و قطع حرکت‌باشد مساوی‌هستند ؛ برعکس هرگاه دومتحرك باهم ولی با سرعت مختلف دریك مسافت مساوی حـرکت کنند یکی از آنها زودتر بمقصد خواهد رسید و تا قطع شدن حرکت جسم دوم فاصله‌ای خواهد بودپس‌میان آنهاازحیث فاصلهٔ‌میان شروع وقطع‌حرکت‌اختلافی وجودخواهدداشت.

فاصله‌ای که میان آغاز وقطع حرکت است و باصطلاح امتداد حرکت میباشد «زمان» نامیده میشود وچون فاصلهٔ مزبوردارای ربع و نصف وثلث و کسور دیگر است مقدارمیباشد پس زمان را باید «مقدارحرکت» یا «امتدادحرکت» یا «مدت حرکت» تعریف نمود وشك نیست که مقدارحرکت غیر ازخود حرکت است و همچنین مقدار حرکت ، سرعت نیست چه فی المثل سرعت حرکت خورشید ازطلوع تاهنگام زوال باسرعت آن ازهنگام طلوع تا غروب یکی است درصورتیکه مقدار آن ازطلوع تا زوال، نصف فاصلهٔ طلوع تاغروب میباشد .

زمان مانند حرکت دارای اجزائی است منتهی تایك جزء منقضی نشود جزء دیگرش بوجود نمیآید. جزئی که منقضی میشود نسبت باجزاء لاحق خود مقدم است و اجزاء لاحق نسبت بآن متأخر میباشد و بتبعیت زمان، جزئی ازحرکت که مقارن باجزء متقدم زمان باشد متقدم نامیده میشود وجزئی از حرکت که مقارن باجزء متأخر زمان باشد متأخر است بنابراین ثابت شد که زمان وجود دارد و آن ، مقدارحرکت است وغیر قارّ الذات میباشد.

همچنانکه برای هر یك از انواع دیگر مقدار ، معیار خاصی است که بوسیلهٔ آن اندازه گیری میشود زمان هم معیار دارد و آن حرکت فلك است که سریعترین حرکتها است. ازاین روزمان را باید مدت حرکت فلك تعریف کرد. یابعبارت دیگر زمان مقدارحرکت فلك است ودراجزاء آن تقدم وتأخر، تحقق مییابد بنحویکه متقدم با متأخر دروجود مجتمع نمیشود . حرکت دوری فلك از اینجهت معیار قرارداده شده که دور آن برای مردم روشن است و طلوع وغروب خورشید را همه درمی یابند ؛ البته مدت حرکت فلك ، خود «مقدار» است ومقادیر دیگر حرکت با آن اندازه گیری میشود .

مبحث چهارم- میل وطبع:

لازمهٔ حرکت جسم ، داشتن میل و طبع است، میل خصوصیتی است درجسم که آنرابجهتی میکشاند وطبع موجب میل میباشد .فرض کنیم مشگی راپر از هوا کرده

وروی آب‌افکنده باشند هر گاه آنرا بزیر آب فرو بریم وزیر آب نگاهداریم حرکت متوقف میشود ولی احساس میکنیم که مشک گوئی میخواهد روی آب بیاید و بادست ما مقاومت میکند: این حالترا «میل» مینامند. حال چون دست از آن برداریم ازمکان خود بسطح آب میآید یعنی براثر میل خود بحیّز مخصوص یعنی مکان طبیعی خویش حرکت میکند وچون بروی آب برسد ازحرکت باز میایستد زیرا سطح آب حیز طبیعی آنست وطبع هوا مقتضی این حیز میباشد وهمین طبع موجب میل هوا باین حیز شده است.

البته هرچه میل جسم بحیز خود زیادتر باشد بهمان نسبت حرکتش بجانب حیز سریعتر ومقاومتش دربرابر قوهٔ قاسره بیشتر خواهد بود. اگر میل وطبع دراجسام نمیبود میبایست که حرکت درزمان واقع نشود زیرا فرض کنیم جسمی که هیچگونه میل ندارد، مسافتی را درمدت معین بپیماید واین مدترا فرضاً ساعت تعیین کنیم آنگاه فرض شود جسمی دیگر که دارای میل است همان مسافت را درده ساعت می‌پیماید در نتیجه اگر جسم سومی باندازهٔ عشر جسم دوم میل داشته باشد همان مسافت رادرعشر ۱۰ ساعت یعنی دریکساعت خواهد پیمود ودر نتیجه جسمی که میل دارد باجسمی که کاملا بی میل است درزمان حرکت، مساوی خواهند شد واین امر برخلاف نسبت سرعت ومیل میباشد بلکه برای حفظ نسبت می بایست وقتی که میل ازمیان برود زمان هم ازمیان برود وحال آنکه ممکن نیست که حرکت بدون زمان تحقق یابد زیرا فرض حرکت درغیر بعد محال است وچون ثابت شده که جوهر فرد وبعد غیر منقسم وجود ندارد حرکت هم منقسم خواهد بود ودر نتیجه دارای مقدار است پس هیچ حرکتی بدون مقدار نیست و هیچ حرکتی نیست که درزمان واقع نشود.

مبحث پنجم - منقسم بودن حرکت اجسام قابل ترکیب:

ثابت شد که هر جسمی مکانی طبیعی دارد که آنرا حیز طبیعی میخوانیم و آن مکانی است که اگر جسم را بطبع خود واگذارند در آن مکان استقرار مییابد واگر از آن دور کنند بطرف آن میل میکند. چون دوجهت مختلف، مرکز و محیط است پس

حرکت، دو گونه خواهد بود: یکی ازمرکز بمحیط و دیگر ازمحیط بمرکز و چون هر جسمی بحیز طبیعی خود میل دارد نزدیکترین راهها را در سیر بجانب آن طی میکند چه اگر برخلاف این باشد و از نزدیکترین راه منحرف گردد نشانهٔ انصراف از آن حیز است و چون خط مستقیم نزدیکترین فاصلهٔ میان دو نقطه است پس میبایست حرکت جسم بجانب حیز طبیعی اش حرکت مستقیم باشد .

مبحث ششم- دوام حرکت فلك:

حدوث حرکات اجسام مرکبه دلالت براسباب غیر متناهی دارد ولازمهٔ این امر آنست که جسم محیط یعنی آسمان حرکت دائم داشته باشد. براین مطلب میتوان چنین استدلال کرد که ماحدوث حادثات را بالحس ادراك میکنیم یعنی درمی یابیم که حرکتی نبود و سپس بوجود آمد وهیچ حادثه‌ای بدون سبب بوجود نمیآید بنابراین حدوث حادثه احتیاج بسبب دارد وسبب هم در حالت خاص و تحت شرایط مخصوص، حادثه را بوجود میآورد وتا آن حالت وشرایط حاصل نباشد حادثه تحقق نمی یابد. حالت وشرایط سبب نیز سبب وجود میخواهد باین ترتیب سلسلهٔ اسباب. نامتناهی میشود لکن اجزاء این سلسله نمیتوانند مجتمعاً باهم وجود داشته باشند پس می بایست یك جزءِ بگذرد و گذشتن آن جزء سبب وجود جزء دیگر شود پس سلسلهٔ اسباب بیك حرکت دوری دائم میرسد که حرکت آسمان است. هرجزئی ازاین حرکت حادث است ولی مجموعهٔ آن اجزاء ،دائم وهمیشگی است و از حرکات فلکی حرکات اجسام قابل ترکیب با تحقق یافتن اسباب وشرایط ،حاصل میشود ؛ فرض کنیم ریشه‌ای درزمین مدفون است هنگام زمستان بواسطهٔ شدت برودت و عدم اعتدال هوا دارای نفس نباتی نمیشود، در بهار اعتدال حاصل میشود و سبب آن ،ارتفاع خورشید و نزدیك شدن آن بوسط آسمان است و سبب این امر رسیدن خورشید ببرج حمل است و علت رسیدن خورشید ببرج حمل جدا شدن آن از برج حوت است وجدا شدن آن ازبرج دلو سبب رسیدن آن ببرج حوت بوده است پس بهمین ترتیب سلسله ، امتداد می یابد واجزاء حرکت دوری که انقضای هر کدام سبب وجود دیگری است ودوام آن محفوظ میباشد سبب همهٔ حوادث

است. چون حدوث این حوادث را بالحس درمی‌یابیم باید بوجود حرکت دوری دائم قائل شویم وادراك این امر حکم عقل ماست تا آنجا که نابیناهم که ازدیدن آسمان و نظر کردن بکیفیت احاطهٔ آن برزمین محروم است بحکم عقل درمی‌یابد که چنین جسم محیطی وجود دارد ودائم درحرکت است.

اسباب وعلل بردو گونه‌اند: بعضی متساوق‌اند یعنی وجود آنها بایکدیگر امکان دارد وبرخی متعاقب‌اند. مثلا حرکت خورشید سبب روشنائی آنست و روشنائی، سبب ابصارمیشود ودیدن، سبب آنست که مردم بحرکت آیند وحوادثی رابوجود آورند؛ اینگونه اسباب چنانکه می‌بینیم باهم قابل اجتماع‌اند اما حرارت آفتاب سبب پرورش بذر میباشد بشرط آنکه بذر وجودداشته باشد وتا بذر نباشد اثرحرارت، حاصل نمیگردد همچنین تامتحرکی بذررادر زمین جای ندهد بذرنمیتواند ازحرارت بهره‌مند گردد. اینگونه اسباب چنانکه می‌بینیم متعاقب‌اند.

خلاصه:

خلاصهٔ رکن اول آنکه: اجسام قابل ترکیب، حرکت مستقیم دارند ولازمهٔ حرکت مستقیم، وجود دوجهت متخالف است و جهت بوسیلهٔ جسم محیط، محدود میگردد که آنرا آسمان مینامیم وآسمان دارای حرکت دوری همیشگی است که اجزاء آن حادث میباشد وازحرکت دوری آسمان حرکات اجسام حاصل میآید.

رکن دوم – اجسام سماوی

اجسام سماوی حرکتشان دائم و ناشی از نفس و بالاراده میباشد. نفوس فلکی جزئیات را تصورمیکنند ودر حرکات خود غرضی دارند. غرض آنها باجسام سفلی تعلق ندارد بلکه مقصود آنها ازحرکت، شوق تشبه بجواهر شریفتریست که آنهارا عقول مینامیم ودرزبان شرع از آنها بفرشتگان مقرب تعبیر میشود. عقول متعدداند وهمچنین افلاك با یکدیگر اختلاف طبعی دارندوازیکدیگر بوجود نیامده‌اند.

مطالب مذکورباید خلال هفت مبحث بیان شود.

مبحث اول – آسمان، متحرك بالاراده است وحرکت آن نفسانی است:

حرکت آسمان قابل مشاهده میباشد و چون مشهودات، یقینی‌اند حرکت

آسمان یقینی است و نیازمند بدلیل نیست. باوجود این در رکن اول، دلیلی بر حرکت
آسمان اقامه شد، وعلاوه بر دلیل مزبور میتوان بر حرکت فلك برهان دیگری اقامه
کرد بدینقرار: فرض کنیم جسم محیط، ساکن باشد بناچار جزئی از آن بالای سرما
قرار دارد لکن میتوانیم همان جزء را در زیرپای خود فرض کنیم چه نسبت یکایك
از اجزاء حول ما با یکایك از اجزاء آسمان یکی است وچون اجسام سماوی بسیط وغیر
قابل ترکیبند ومتشابه میباشند هیچ جزئی از آن بمکان طبیعی خاص اختصاص ندارد
چه اگر جزئی از آن اختصاصی داشته باشد میبایست آن جزء بااجزاء دیگر متخالف باشد و
حال آنکه اجزاء جسم سماوی متشابه‌اند.

از جانب دیگر گفتیم که لازمهٔ حرکت، میل است ولی جسم سماوی، میل
بحرکت مستقیم ندارد. زیرا ازمکان طبیعی خود دورنشده است وهیچ جزء آن بنقطه‌ای
ازمحیط، اختصاص ندارد پس میبایست حرکت آن دوری باشد. بعلاوه اگر آسمان حرکت
مستقیم میداشت بمحدد الجهات دیگری نیازمند میبود.

آسمان دارای نفس است:

حرکت آسمان بالطبع نیست زیرا حرکت طبیعی برای تغییر حیّز است و
چون در آسمان تغییر حیّز وجود ندارد میبایست حرکت آن بالاراده باشد یعنی فلك
حرکت خود را تصور کند ودر اینصورت لازم میآید که حرکت وی ناشی از نفس باشد
چه جسم، خود بخود، دارای تصور واراده نیست وتصور و اراده ناشی ازصورت وطبیعت
دیگریست که آنرا نفس مینامند. باین ترتیب ثابت شد که آسمان، متحرك بالاراده است و
حرکت آن نفسانی است[1].

---

۱ – غزالی در تهافت الفلاسفه، دلایل فیلسوفان را بر اثبات جانداری افلاك قاصر میداند و سه احتمال دراین باره مطرح میکند: نخست آنکه حرکت فلك، حرکت قسری باشد وجسمی که بشکل کره نباشد آنرا حرکت دهد. دوم آنکه حرکت فلك طبیعی باشد واراده قدیم خداوند تعالی بفلك خصوصیتی عطافرموده باشد که آن خصوصیت حرکت دوری را اقتضا کند. احتمال سوم آنکه: ارادهٔ حق تعالی بلاواسطه افلاك را بحرکت آورد. بنابرهرسه احتمال، افلاك محتاج بنفس نیستند و بنابراین احتمال ارادی بودن حرکت فلك با احتمالات سه گانه در یك عرض قرارمیگیرد و نظر فیلسوفان وبراهین آنان رابطورقطع نمیتوان پذیرفت وفقط ایجاد ظن و گمان میکند.

مبحث دوم ـ محرك آسمان، نفس است :

محرك آسمان امر عقلی محض نیست بلکه نفس است که افلاك را بحرکت میآورد. مراد از امر عقلی محض ، امر ثابت غیر قابل تغییراست و مراد از نفس. جوهر مجرد تغییر پذیر میباشد.

برهان : اگر محرك آسمان ، امر عقلی محض میبود، چون سبب ، ثابت و لایتغیر بود ،میبایست همیشه اوضاع آسمان ثابت باشد یعنی فی المثل ،همیشه حرکت از (الف) به (ب) انجام شود و حرکت از(ب) به(ج) صورت نپذیرد چه از شیئی واحد جزامر واحد باحالت واحد صورت نمیگیرد اما میبینیم که اوضاع آسمان متغیراست لازمهٔ این تبدلات آنست که سبب ، قابل تغییر باشد وچون حرکت بالاراده است می بایست آن سبب دارای ارادات جزئی و تصورات جزئی باشد و چنین سببی نفس است نه عقل.

اینك اوضاع فلکی را باحرکات خود مقایسه میکنیم: فرض کنید میخواهیم بحج رویم ارادهٔ کلی ما موجب برداشتن یکایك از قدمها درراه کعبه نیست بلکه گام اول را تصور میکنیم و به برداشتن قدم برمقتضای ارادهٔ کلی تصمیم میگیریم واجرا میکنیم آنگاه برای ما تصورقدم دوم پیدا میشود واز آن تصور، ارادهٔ تازه‌ای برای ما حاصل میگردد وقدم دوم را برمیداریم. باز برداشتن قدم دوم موجب تصور تازه‌ای استو آن تصور بهمراهی ارادهٔ کلی برای ماارادهٔ جزئی مجدد بوجودمیاورد و قدم سوم برداشته میشود. بهمین ترتیب حرکت ادامه مییابد تا بکعبه میرسیم. این حالت بدان ماند که بخواهیم درتاریکی سیر کنیم ودردست ما چراغی باشد که با آن فقط یکقدم پیش پای خود را ببینیم وتاقدم اول برداشته نشود قدم دوم قابل رؤیت نباشد. حرکات جزئی آسمان نیز ناشی ازارادات جزئی استوارادات جزئی ازهمراه شدن تصورجزئی با ارادهٔ کلی حاصل میشود ومحرکی که دارای تصورات جزئی وارادات جزئی باشد نفس است نه عقل لذا محرك آسمان، نفس میباشد منتهی نفس هرفلك ازعقل مربوط بخود کسب فیض میکند.

مبحث سوم : افلاك درحركات خود غرضی شریف دارند :

مقصود از حركت افلاك اهتمام بسفلیات نیست بلكه پای غرض شریفتری درمیان است. برهان این مطلب آنكه غرض ازحركت ارادی یاامرجسمانی حسی است یا امرعقلی .

امرجسمانی حسی كه غرض قرار گیرد از شهوت وغضب بیرون نیست چه شهوت عبارت ازطلب چیزی است كه موجب دوام وبقاشود وغضب قوه‌ایست كه بوسیلهٔ آن موجبات هلاك ونقصان برطرف گردد. چون برای آسمان فنا و نقصان نیست آسمان شهوت و غضب ندارد و چون مقصود فلك ازحركت، مقتضای غضب و شهوت نباشد میبایست مقصود وغرض درحركت فلك امری عقلی باشد .

تفصیل این مجمل آنكه فنا ونقصان درآسمان نیست زیرافنا و نقصان بسه قسم قابل فرض است :

فرض اول آنكه فنا ونقصان با زوال عرض باشد مثلاشكستگی وانخراق وتفرقهٔ اجزاء حاصل شود چون لازمهٔ این امورحركت مستقیم است وحركت مستقیم نسبت بآسمان محال میباشد حدوث هلاك ونقصان برای آسمان ازراه «زوال عرض» محال خواهد بود.

فرض دوم اینست كه هلاك ازراه «زوال صورت» تحقق یابد . این فرض هم محالست زیرا مادهٔ بدون صورت ممتنع الوجود است واگرصورت فلك متبدل گردد باتبدل صورت حیّزطبیعیش تغییرمی كند وباید بحیّزطبیعی مجددخویش منتقل گردد ولازمهٔ این امر، حركت مستقیم است و چون حركت مستقیم برای اجزاء آسمان محالست پس حدوث هلاك و نقصان از راه زوال یا تبدل صورت هم برای آسمان ممكن نیست .

فرض سوم این است كه از راه «زوال ماده» فلك، معدوم گردد، این فرض هم محالست زیرا هرحادثی پیش ازحدوث دارای امكان ذاتی است وامكان ذاتیش محل می‌خواهد و محل آن ماده است پس آسمان كه از جملهٔ ممكنات است ماده‌ای

داشته و با حلول صورت در آن موجود گردیده و پس از وجود یافتن، دیگر مادهٔ آن منعدم نتواند شد. بدین ترتیب ثابت گردید که هلاك و نقصان در جرم فلکی نیست و در نتیجه، شهوت که طلب ملایم باشد و غضب که دافع منافر است در جرم فلکی وجود ندارد لذا آسمان در حرکتش برای خودش مقصودی ندارد و مقصودش هم اهتمام بعالم سفلی نیست زیرا مقصود و مراد باید شریفتر از قاصد و اراده کننده باشد و چون سفلیات نسبت به اجرام فلکی خسیس است نمیتواند مورد تعلق غرض افلاك قرار گیرد چه فی المثل جرم زمین صدوشصت واند[1] برابر کمتر از جرم خورشید است و جرم خورشید نسبت به جرم فلك خود بسیار حقیر میباشد تا چه رسد بجرم افلاك فوق شمس.

در روی زمین حیوان اشرف از نبات است و انسان شریفترین نوع حیوان میباشد و این اشرف موجودات موجودی ناقص است یعنی بسیاری از خصوصیات ممکنه را بالفعل دارا نیست و باید همیشه برای تحصیل کمالات ممکنه در تکاپو باشد اما اجرام فلکی کاملند و هر کمال ممکن برای آنها بالفعل است و فقط بحرکت وضعی احتیاج دارند. بنابر مراتب مذکور چگونه ممکنست موجودات ناقصه غرض موجودی کامل قرار گیرند.

ممکنست کسی بگوید لازم نیست که مراد و مقصود همیشه از اراده کننده و قاصد شریفتر باشد مگر نه این است که چوپان برای حفظ گوسفند و معلم برای تربیت شاگرد و پیغمبر برای راهنمائی امت است و حال آنکه چوپان شریفتر از گوسفند و معلم مهمتر از شاگرد است و پیغمبر بر افراد امت برتری دارد.

جواب ایراد مذکور چنین است: چوپان از جهت آنکه «چوپان» است بر گوسفند شرافت ندارد و شرافت چوپان در انسانیت اوست باین دلیل که اگر سگی پاسبان گوسفندان باشد و از او جز پاسبانی گوسفندان کاری دیگر نیاید سگ را بر گوسفندان

۱- خورشید از نظر حجم یکمیلیون و سیصد هزار برابر، و از نظر جرم تقریباً سیصد و سی و دو هزار برابر زمین است.

فضیلت نمی دهند و بر عکس، گوسفندان را بر سگ رجحان می نهند . هم چنین شرافت و اهمیت معلم و پیغمبر از نظر کمالات ذاتی و خصال فاضلهٔ خود آنهاست و گرنه تربیت شاگرد بر معلم وار شادامت بر پیغمبر رجحان دارد.

ممکنست کسی بگوید اهتمام به سفلیات غرض از حرکت افلاک است منتهی باین اعتبار که گرچه افلاک کاملند از باب افادهٔ خیر و رسانیدن بهره بموجودات سفلی حرکت میکنند و فعل خیر، حسن و کمال است

از این اشکال میتوان چنین جواب داد که کمال و حسن فعل خیر از سخنان مشهور است و عوام بـاید بآن معتقد باشند تا از بدی خود را دور دارند اما از نظر حکمت این سخن را در بسته نباید پذیرفت بلکه در موضوع و محمول این سخن باید بتفصیل قائل شد .

الف ـ راجع به «موضوع قضیه» که فعل خیر باشد باید توجه داشت که خیر، یا بالطبع ازفاعل سر میزند یا بالاراده . درصورتیکه فعل خیر، صادر بالطبع باشد لازمه‌اش نقصان نیست لکن پیش از این ثابت کردیم که افعال فلکی بالطبع نمی باشند و حرکت آنها صادر ازاراده است و چون فعل خیر، صادر ازاراده باشد انجام آن بهتر از ترک آنست یعنی اراده کننده باصدور فعل خیر، خودرا کامل میسازد و نقصانی از نقصانهای خود برطرف میکند بنابراین افادهٔ خیر که بالاراده باشد نشانهٔ نقصان خواهد بود.

ب ـ راجع به محمول قضیه که نیکو بودن فعل خیر است، نیز باید تفصیلی داد بدینقرار که امور حسن و نیکو بر سه قسم است :

اول آنکه حسنش ذاتی باشد. دوم آنکه برای قابل، نیکو باشد. سوم آنکه حسن و نیکی‌اش بفاعل متوجه گردد .

وجود کلیهٔ موجودات ذاتاً نیکوست وحسن ذاتی دارد اما پیش ازوجود کل، قابلی نیست تاوجود کل برای خاطر آن باشد و باین اعتبار، حسن و کمالی برای وجود کل قابل تصور نیست. همچنین ذات اول را ازهستی کل، فائده‌ای نیست پس، نیکوئـی هستی کل، ذاتی است. درصورتیکه حسن، متوجه بقابل یا فاعل باشد حسن فعل خیر ازجهت

رفع نقصان است .

بنابر آنچه گذشت نیکوئی فعل خیر و کمال وفضیلت بودن آن برای انسان از جملهٔ مشهورات است وچون انسان بالطبع زیانکار است، پس هر خیری که ازاو سرزند فضیلتی بشمار میآید ودرحقیقت هـر عمل خیرا گر باحسن نیّت ازآدمی سرزند، رافع نقصان اوست .

مبحث چهارم ـ عقول مجرده بنفوس فلکی فیض میرسانند:

چون حرکت فلك، همیشگی است وازلی وابدی ونـامتناهی است میبـایست محرك آن قوه‌ای غیر متناهی باشد ووجود قوهٔ غیر متناهی در جسم محـال است چه جسم منقسم است و باانقسام جسم، قوه‌ای که در آنست نیز منقسم میگردد وچون نمیتوان قسمتی ازقوهٔ منقسم را نامتناهی دانست وازنظر اینکه رجحان وافزونی کل بر جزء غیر مقدور است می بایست هر جزءاز قوه ،متحرك خودرا تاغایتی حرکت دهد وچون مجموع مقادیر متناهی ،متناهی است قوهٔ غیر متناهی در جسم وجود نمی یابد پس باید محرك فلك جوهری شریف و مجرد از ماده باشد که آن رادر اصطلاح حکمت،عقل مجرد مینامند .

محرك بدوطریق ممکن است متحرك رابحرکت آوردیکی بطریقی که عاشق معشوق را بخود جذب میکند ودیگر بقسمی کـه روح ،جسم را بجنبش میـآورد و محرك نـوع اول ، غرض و غایت حرکت است وحرکت برای حصول آن غـرض انجام میگیرد. از محرك نـوع دوم تحریك صادر میگردد و محرك ، مباشر وفاعل تحریك است .

فاعل و مباشر حرکت، نفس است زیرا حرکات فلك متغیر است واز شیئی ثابت افعال متغیر حاصل نتواندشد امابرعکس، نفس قبول تغیر میکند پس نفس، مباشر حرکت فلك است وچون نفس درجسم منطبع است، وتغییر پذیر است قوتش متناهی است و باید از موجود شریفتری که قوهٔ غیر متناهی دارد مدد گیرد . آن موجود شریف که دارای قوت نامتناهی است ومقصود و مراد حرکات ازلی فلك میباشد بکلی ازماده بری است

وهمان عقول مجرده است. ـ محرکی که بعنوان مقصود ومراد درمتحرك ایجادحرکت میکند گاهی ازباب آنست که ذات محرك، مطلوب متحرك است ومتحرك میخواهد ذات محرك را جلب کندچنانکه دانشجو بقصد تحصیل و کسب علم بحرکت درمیآید گاهی هم ذات محرك نمیتواند مطلوب متحرك واقع شود لکن متحرك میکوشد که خودرا درصفات ، مانندۀ محرك سازد و از جهت صفات باو نزدیك گردد . چون برای افلاك ، نیل بذات عقول مجرده ممکن نیست می بایست حرکت افلاك ، بواسطۀ شوق تشبه بعقول مجرده باشد. تحریك در اینمورد بطریق امرو امتثال ممکن نیست زیرا اگر تحریك بطریقۀ امر باشد می بایست آمررا غرضی منظور گردد وداشتن غرض، نشانۀ نقص است وهمچنین مأمور نیز باید غرض خاصی را درنظر گیرد چه امتثال امر برای خاطر امر، بی فایده است .

چون معلوم شد که حرکت ممکن است برای تشبه بمحرك باشد باید توجه داشت که جهت تحقق این امرسه شرط لازمست :

اول آنکه نفس ، صفت مطلوب خویش را بشناسد چه طلب بالاراده نسبت بچیز شناخته نشده محال می باشد ،

دوم آنکه نفس ، مطلوب خودرا بزرگ وبا اهمیت شناسد .

سوم آنکه باید کسب مطلوب ، ممکن الحصول باشد و گرنه طلب آن بالاراده باظن وتخیل روانیست. نفس فلك نیزچنین است ؛ جمال معشوق خود راتصور میکند و تصوردر او ایجادعشق مینماید وعشق مایۀ توجه و التفات ببالاتر ازخود میشود وطلب بوجود میآورد و طلب سبب حرکت میگردد ؛ معشوق نفس فلك، ذات اول، جل جلاله میباشد و فرشتگان مقرب که عقول مجرده اند در درجۀ دوم معشوق نفوس فلکی هستند.

برای بیان کیفیت طلب و سبب آن تفصیلی لازمست : البته میدانیم ذات واجب الوجود تام و کامل است وفعلیت و کمال محض می باشد وهر موجودی که بعضی از کمالات ممکنه در او بالفعل نباشد ناقص است چه هر موجود که در آن فعلیت

کمترو اوصاف بالقوه بیشتر باشدپست‌تراست. هرموجودباید بتدریج نقصان خودرا
رفع کند واوصاف بالقوه‌راازخود زائل سازد واین‌خصوصیت را طلب‌مینامیم.
انسان نخست درجوهرخود بالقوه است وچون جوهریتیش کمال پذیرد در اعراض
خود بالقوه میباشد وتاروح وی گرفتار تن باشد کمالات ممکنه بتمامه برای‌اوحاصل
نمیگردد اما اجسام سماوی درجوهرودراعراض‌ذاتی‌خود فعلیت دارندو بهترین‌شکلها
که کره باشد برای اجسام سماوی حاصل است و بهترین هیأتها که فـروغ بخشی و
شفافیت باشد در اجسام سماوی وجود دارد. تنها جهتی که دراجسام سماوی بالقوه
است وضع آنهاست چه از طرفی جمع چند وضع با هم ممکـن نیست و از جانب
دیگر برای اجرام سماوی هیچ وضعی براوضاع دیگررجحان ندارد تا آنـرا ملازم
باشد واوضاع دیگررا ترك کند وچون جمع اوضاع بالعدد ممکن نیست ازاین‌روی
افلاك قصد حرکت دائم کرده‌اند تاهمهٔ اوضاع را بالنوع دریابندواین بدان مانـد
که‌آدمی چون برحفظ بقای شخص خویش قادر نیست بوسیلهٔ توالدوتناسل، نوع
خود را باقی میدارد. همچنین فلك حرکت دوری دارد تا همهٔ اوضاع را دریابد
ازجانب‌دیگرحرکت مستقیم‌اگربطرف حیزطبیعی‌باشدبارسیدن‌به حیزخودبسکون
مبدل میگردد واگربرخلاف جهت طبیعی وقسری باشد فتورمیپذیـرد لذا حرکت
مستقیم، شایستهٔ استمرارنیست وحرکت دوری قابـل استمرار است و بهمین جهت
حرکت فلك دوری است. این حرکت دائم وازلی وابدی و غیرمتغیر برای فلك
ناشی از شوق آن به تشبه بمبدأ وعبادت رب‌العالمین است چه عبادت، چیزی جز
تقرب نیست و تقرب، طلب نزدیکی است و نزدیکی بمطلوب تشبه در صفات است
نه قرب مکانی زیرا ذات واجب از مکان وهمهٔ شوائب جسمانی منزه و مبری است.

مبحث پنجم - افلاك مختلف‌الطبع اند:

افلاك باهم ازجهت نوع وطبع اختلاف دارند و اختلاف نوعی آسمانها را بادو
دلیل میتوان احراز کرد: دلیل‌اول انفصال افلاك‌ازیکدیگراست چه هر گاه آسمانها
متشابه‌الطبع باشند میبایست بیکدیگرمتصل وپیوسته باشند چنانکه دو مقدار آب

یا دومقدار روغن را اگر رویهم بریزیم بهم میآمیزند لکن روغن و آب که مختلف الطبعند بایکدیگر نمیآمیزند وهمیشه میان آنها انفصال وجوددارد بنابرابن افلاك که تعدد آنها بامشاهده مسلم است وقطعاًازیکدیگر منفصلندمیبایست مختلف الطبع باشند .

دلیل دوم براختلاف نوعی سماوات اینست که اگر افلاك متشابه‌الطبع بودند ممکن بود که بعضی ازاجزاء یك آسمان جای خودرا بابرخی ازاجزاء آسمان دیگر عوض کنندیعنی برخی‌ازاجزاء بطرف پائین یابطرف بالاحرکت کنند چنانکه اجزاء آب یا اجزاء هوا که متشابه‌الطبعند جای خود را عوض مینمایند . امکان این تبدل بنابرفرض مزبور برای آسمانها نیز میبایست تحقق یابد لکن لازمهٔ آن حرکت مستقیم است وچون حرکت مستقیم برای اجرام سماوی محال است معلوم میشود که اجزاء آسمانها نمیتوانند مکان خود را تبدیل کنند ودرنتیجه معلوم میشود که متشابه‌الطبع نیستند وازجهت نوع با هم اختلاف دارند

مبحث ششم - اجسام سماوی نسبت بیکدیگرعلت و معلول نیستند :

بطور کلی باید گفت که هیچ جسمی علت جسم دیگر نیست و برای اینکه جسمی درجسم دیگرتأثیر کندمیبایست هردو جسم موجود باشندویکی با دیگری تماس یاموازات‌یا مجاورت داشته باشد چنانکه خورشید بدون‌حائل بااجسامی‌ملاقات میکندوآنهاراروشن‌میسازد. ممکن‌است گفته‌شود که آتش آب‌را بهوامتبدل‌میسازد پس هوا ازآتش بوجودمیآیدوآتش علت‌هوااست. جواب‌اینست که‌هواجسم‌اول‌نیست بلکه آب‌خودجسمی بوده‌وباآتش ملاقات کرده و آتش موجب آن‌شده که‌آب تغییرصورت دهد وبهوا متبدل گردد اما دراجرام سماوی که‌اجسام‌اولند وتبدل صورت یعنی کون وفساد که‌لازمه‌اش‌حرکت‌مستقیم‌است درآنها تحقق‌نمییابد چنین‌فرضی محال میباشد حال بایددید چرا مماسه یا موازات یا مجاورت فیمابین دوجسم لازمست تا یکی در دیگری‌تأثیر کند دلیلش اینست که هرگاه جسمی درجسم دیگری موثر شودراجع به‌تأثیرمؤثرسه فرض‌پیش‌میآید :

فرض اول آنست که تأثیر ازمادهٔ مؤثر باشد یعنی مادهٔ مجرد از صورت تأثیر کند. این چنین فرض محال است زیرا ماده قابل صورت است وازجهتی که قابل است نمیتواند فاعل تأثیر باشد وهر گاه به‌تعدد جهات قائل شویم ماده میبایست چیزدیگری باخود همراه داشته باشد که فاعل تأثیرواقع گردد وآن صورت است .

فرض دوم اینست که صورت مجردازماده مؤثر باشد. این فرض هم محال است زیراصورت بدون ماده وجود ندارد .

فرض سوم آنست که صورت بتوسط ماده‌مؤثر باشد امانه‌بترتیب . یعنی نباید ماده را واسطهٔ حقیقی وصورت را علت فرض کرد بلکه در حقیقت، جسمی باید باشد تا مادهٔ آن توسط نماید بدین‌قسم که جسمی درجائی واقع گردد وباجسم دیگری تناسب مکانی پیدا کندآنگاه فعل وانفعال بوقوع پیوندد مثلامادهٔ آتش موجب‌میشود که صورت آتش باجسم دیگری ملاقات کند وآنرا گرم سازد واین تناسب مکانی میان دوجسم بصورت مماسه یاموازات یا مجاورت خواهد بود.

مبحث هفتم - عقول مجرده متعدداند:

عقول‌مجرده بایدمتعددباشند وعدهٔ آن کمتر ازعدهٔ افلاك نباشد وعقول باید باهم اختلاف نوعی‌داشته باشند زیرا ثابت کردیم که افلاك باهم مختلف الطبع اند وثابت شده است که محرك هرفلك، عقل‌مجرد است وچون ازواحد جزواحد صادر نمیشود میبایست هرفلك ازیك‌عقل صادر گردد ولذا تعداد عقول ازتعداد افلاك کمتر نخواهد شد وچون عقول،مجرد ازماده‌اند و درماده نیستند همنوع نتوانند بود چه افراد یك نوع باتکثرمواد،متکثرمیشوند بنابراین چون‌عقول ماده‌ندارند کثرت آنها میبایست ناشی ازاختلاف انواع باشد ودرنتیجه هریك ازعقول، فصل‌خاص بخود دارد واختلاف آنها بعوارض نیست زیرا اختلاف عوارض در مورد افراد یك نوع تحقق مییابد و چون عقول، مختلف‌النوع‌اند اختلاف آنها به‌امور ذاتی است که در اصطلاح منطق فصل‌نامیده میشوند .

خلاصه آنکه هرفلك، نفسی مخصوص بخود دارد که بالمباشره محرك آنست

واز آن بفرشتهٔ سماوی تعبیر میشود وهریك ازنفوس فلکی ازعقل مجرد خاص بخود فیض ومددمیگیرد یعنی عقل مجرد مخصوص بهرفلك از طریق عشق، محرك آنستو لذا مطلوب هرفلك ازمطلوب افلاك دیگر جداست وبهمین دلیل حرکت آنها مختلف است ومتشابه الحرکه نمیباشند و برخی ازافلاك حاوی وبرخی دیگرمحوی هستند و مطلوب آنها مختلف است اما بالواسطه مطلوب همهٔ آنها یکی است و آن ادراك جمال ذات حق است که همهٔ عالم وجود را باشوق بحرکت درآورده است. فتبارك الله احسن الخالقین.

گفتار پنجم

کیفیت صدور موجودات ازواجب الوجود

چگونه اشیاء وجود یافته‌اند وچگونه حلقات سلسلهٔ اسباب ومسببات بریکدیگر مترتب شده‌اند وبچه کیفیت همهٔ موجودات به «سبب واحد» بازمیگردند؟

این گفتار زبدهٔ الهیات وملخص همهٔ مقالات است وپس ازشناسائی صفات حق، معرفت باین امور ازهرچیزمهمتر ولازمتر میباشد. دراین گفتار میخواهیم دریابیم که چگونه این‌همه موجودات متکثر ازذات واجب الوجود که ازهرجهت واحد است صادر گردیده. وبااینکه‌برحسب براهین قوی مدلل است که ازواحد جزواحد صادر نمیشود چگونه این همهٔ موجودات مختلف الطبع از ذات فرد اول صدور یافته اند؟

خلاصهٔ جواب اینست که «صادر اول» غیرازجهت صدورش از واجب، حکم وخصوصیتی داشته و بالنتیجه درصادر اول دوحکم مجتمع گردیده و ازاین کثرت متساوق بتدریج وبترتیب کثرتهائی پیداشده‌است تاهمهٔ انواع موجودات‌وجودیافته‌اند. البته اگرچنان بود که سلسلهٔ وجود حلقه بحلقه انتظام یافته بود چنین اشکالی متصور نمیشد اما ترتیب، فقط میان برخی ازموجودات برقرار است وبیشترموجودات بریکدیگرمترتب نیستند چنانکه میان طبایع چهارگانه ترتبی نیست و نوع اسب ونوع انسان، یا درخت رز ودرخت خرما، یاسیاهی وسپیدی باهم علت ومعلول نمیباشند وچون کثرتهای متساوی‌الرتبه وجود دارند در کیفیت صدور آنها ازذات « واحد من جمیع الجهات » چنین‌اشکالی پیدا شده است که جواب آن بنحوموجز بیان گردید.

تفصیل جواب آنکه.ازذات اول، عقلی مجردصادر گردیده است این‌عقل‌مجرد

ازجهت انتسابش بذات اول،واجب است لکن نظر بذات خودش ممکن میباشد پس در این عقل مجرد دوحکم وجود دارد که هر کدام ناشی ازجهتی است وبدینقرارمتکثر شده است . چون عقل مجرد «ممکن »است ، مرکب ازوجود وماهیت میباشد و ماهیتش درحکم ماده است و وجودش که عارض ماهیت گردیده حکم صورت‌را دارد پس‌عقل مجرد متکثراست واین کثرت منشأ کثرتهای‌دیگر میشودبدین‌نحو که‌چون این‌عقل‌مجرد که‌عقل اول نامیده میشود دوجنبه پیدامیکند ازیك جنبهٔ آن فرشته‌ای واز جنبهٔ دیگر آن فلکی صدور مییابد و چون شریفترین شیئی باید از شریفترین وصف صادر گردیده باشد ملك که‌آنرا عقل‌دوم مینامیم صادر ازوجود عقل اول‌است که صادر ازواجب وبواسطهٔ ذات واجب، خود، واجب میباشد وفلك ، صادر ازامکان ذاتی‌عقل اول‌میباشد[1] عقل دوم هم دوجنبه پیدا میکند یکی جنبهٔ وجوب غیری که از آن عقل‌سوم صادر میشود و دیگرجنبهٔ امکان ذاتی کـه از آن فلك‌البروج صادر میگردد . بهمین‌ترتیب ازعقل‌سوم، عقل‌چهارم وفلك زحل وازعقل‌چهارم ، عقل پنجم وفلك مشتری وازعقل پنجم، عقل‌ششم و فلك مریخ وازعقل ششم، عقل هفتم و فلك شمس وازعقل هفتم ، عقل‌هشتم وفلك زهره وازعقل هشتم ، عقل‌نهم وفلك عطاردواز عقل نهم ، عقل دهم وفلك قمر بوجود آمده وباین نحو اجرام سماوی کمال یافته‌اند واجسام عنصری وجواهر واعراض بترتیب بوجودآمده‌اند .

بنابر آنچه گفته شد ، غیرازذات احدیت عدهٔ موجودات شریفه ، نوزده است: «ده‌عقل ونه فلك» وهر گاه عدهٔ افلاك بیش‌ازاین‌میبود، تعداد عقول‌نیز بیشتر میشد ، لکن با‌رصد ، وجود نه فلك ، بیشتر ثابت نشده است ودرنتیجه وجود بیش‌از ده‌عقل ثابت نیست .

پس از اینکه اجرام سماوی وجود یافته‌اند درزیرفلك قمر، چهارعنصر:(آتش

۱– درتهافت‌الفلاسفه بر بیان کیفیت تکثر چنین‌اعتراض‌شده‌است که‌جهت‌صدورازواجب وامکان ذاتی، هردوازجملهٔ‌اموراعتباری هستند واموراعتباری‌نمیتوانند موجد موجودات حقیقی شوند .

وهوا و آب وخاك) پیدا شده‌اند. عناصر چهارگانه، قابل کون وفسادند یعنی با تبدل صورت بیکدیگر تبدیل میگردند. ازاین‌رو مادهٔ مشترك دارند وچون مادهٔ آنها، مشترك است، علت آن متکثر نتواند بود وچون ثابت شده است که جسم ازجسم، بوجود نمیآید، عناصر چهارگانه از اجسام سماوی بوجود نیامده‌اند و چون مکان هریك ازعناصر، مختلف است وبعضی ازآنها بمحیط وبرخی‌دیگر بمرکز نزدیکند، مختلف‌الطبعند ولذا صورتهای آنهامختلف‌است‌وعلت‌اختلاف‌صورت عناصرچهارگانه، میبایست چهارچیز یاچهارطبع باشد، اما صورت عناصر علت مادهٔ آن نیست چه اگر چنین‌بود، میبایست بارفع‌صورت، ماده‌نیزمعدوم گردد وحال آنکه مادهٔ عناصرباقیست ودرلباس صورتهای گوناگون جلوه‌میکند، درعین‌حال، صورت درماده بدون مداخله نیز نمیباشدزیرامادهٔ‌بدون‌صورت‌وجودندارد. علت‌مادهٔ‌عناصر، جوهرعقل‌مفارق‌است‌لکن عقل‌مفارق‌بتنهائی‌علت نیست‌بلکه‌علت‌بودن‌آن بامشارکت صورت است ولی‌اختصاص صورتی‌خاص بماده ازناحیهٔ‌عقل‌مفارق‌نیست‌زیراچنانکه گفتیم‌مادهٔ عناصرمشترك‌است‌و عقل‌مفارق، علت همان‌مادهٔ مشترك میباشد واستعدادقبول‌صورت خاص ازناحیهٔ‌اجرام سماوی است باین طریق که: حرکات سماوی و قرب وبعد اجسام، نسبت باجرام سماوی موجب بروز استعداد های گوناگون عناصرمیگردد. البته حرکت کلی افلاك، استعداد صورت پذیری مطلق بمادهٔ مشترك عناصرمیدهد وحرکت هرفلك بهرعنصر استعداد خاص میبخشد و بسا هست که عناصر از یکدیگر کسب استعداد میکنند چنانکه هرگاه‌آتش باهوا مواجه شود درهوا استعداد صورت ناری بوجود میاورد. درهرحال‌همینکه استعداد، کامل شد ازطرف واهب‌الصور صورتی مناسب با استعداد بماده اعطا میشود. بهمین‌دلیل است که چون مادهٔ مجاور اجسام سماوی با حرکت وحرارت مناسب بوده صورت آتشی بخود گرفته وخاك که درمرکز واقع بوده وازمحیط فلك دورمانده شایستهٔ سکون شده است.

میان استعداد و قوه تفاوت است: قوه نسبت‌بوجودوعدم یکسان است و قوه وقتی استعداد میشود که در آن وجود برعدم رجحان یابد. باری عناصر بر اثر

حرکت بهم میآمیزند و موجودات دیگری از آنها بوجود میآید چنانکه از اختلاط آب وهوا بخار تولید میگردد واز آمیزش خاك وهوا دود بوجود میآید. بخار ودود وشهاب ها و غیره «حوادث جو» هستند اینگونه حوادث چون استعداد مراحل بالاتری یابد و شروط بیشتری حاصل گردد صورت گوهرهای معدنی میپذیرد و چون استعداد باز بیشتر شود بصورت نبات درمیآید و چون باز استعداد، تکامل پذیرد حیوان میشود و بالاخره پس ازحصول استعداد بیشتر نطفهٔ انسانی میشود و نطفهٔ انسانی صورت انسانی که کاملترین صورتهای عنصری است بخود قبول میکند و در هر حال در مبدأ فیاض بخل نیست و هر ماده نسبت بهر صورت که قابلیت نشان دهد همان صورت بوی افاضه میشود اما همچنانکه درحرکت علاوه برمحرك، قابلیت متحرك هم لازم است در صورت پذیری مواد نیز قابلیت مواد شرط است.

خورشید برهوا و زمین و آب و آینه یکسان میتابد اما نورخورشید درهوا ظاهر نیست و برزمین ظاهر است ولی انعکاس نمی‌پذیرد ودر آب و آینه هم ظاهر و هم منعکس میباشد. این خصوصیات، ناشی از نور خورشید نیست بلکه ناشی از قابلیت‌های اجسام است. همچنین مبدأ فیاض بهمهٔ مواد نظر واحد دارد لکن قابلیت‌ها مختلف است وهر صورتی که بماده‌ای بخشیده میشود مناسب با آن ماده‌است بنابراین هرچیزی چنانکه شایسته‌است وجودمی یابدو در وجود خاص خود اتم واکمل است. فی المثل صورت مگس بهتر وکاملتر ازمادهٔ آنست لکن وی بیش ازصورت مگس شدن را شایستگی ندارد و اگر شایسته بود صورت کاملتری بآن عطا میشد. خلاصه آنکه عناصر با حرارت و برودتی که از حرکات افلاك ناشی است و تحت تأثیر خصوصیات دیگری که آنهم ازحرکات افلاك نیز منشأ میگیرد استعدادهای گوناگون کسب میکنند وصورتهای گوناگون می‌پذیرند وهمیشه در معرض کون وفساداند وچون بقای آنها بشخصه ممکن نیست نوع آنها بنحو تولد یا ولادت باقی میماند. برخی از موجودات عنصری این خاصیت را دارند که جزئی شبیه بخودشان درخودشان پیدا میشود و از آن جزء، تولید

مثل میگردد[1] و برخی دیگر ازموجودات ازخاك متولد میشوند و این امر منوط به آنست که درخاك استعداد خاصی پیدا شده باشد . اما اجرام سماوی درذات وجوهر خود کامل‌اند و درمعرض کون‌وفساد نیستند و ستارگان بشخصه باقی‌اند وهر کمال ممکن دراجسام سماوی بالفعل است جزوضع واضافه که‌ازاین دو جهت افلاك تبدل پذیرند وبا عقول تفاوت‌دارند . از تبدل اضافهٔ افلاك، تثلیث و تسدیس و مقابله و مقارنه وتربیع وسایر اوضاع نجومی پیدامیشود.

این بود بیان ملخص از ترتیب سلسلهٔ موجودات و کیفیت افاضهٔ صورتهای مناسب با استعدادهائی که‌ازحرکات افلاك بوجود میآید.پس درجهان‌هستی‌هیچ چیز برسبیل اتفاق نیست و هرچیزسببی دارد و حتی اختلافات درنوع واحد ، ناشی از سببهای خاص است مثلا نقص عضو حیوان ناشی ازنقصی در جنین یا دررحم مادر یا براثر نقص تربیت میباشدوهریك ازاین سببها سببی دارد و بالاخره سلسلهٔ اسباب و مسببات بذات‌واحدمسبب‌الاسباب منتهی میگردد .

جهان هستی دارای نظامی شگفت‌آمیز است و هیچ استعدادی ضایع نمیماند و هرموجود چنانکه شایسته بوده و استعدادش اقتضا میکرده‌بوجودآمده است. پس وجود هر موجود، خیر است زیرا از مبدأ فیاض که خیر محض است جز خیر افاضه نمیشود

ممکن است بعضی ایراد کنند که چرا جهان آکنده ازشرور است ؟ آفرینش صاعقه و زلزله و طوفان و درندگان وشروردیگر آیابغیرقدراست یا بقدر؟ اگر بغیر قدرباشد لازمه‌اش اینست که اموری خارج ازمشیت حق فرض‌شود و اگر بقدرباشد چراازذات حق که خیرمحض‌است‌شروآفت‌صادرمیشود ؟

جواب این‌سؤال چنین‌است که خیررا بدووجه باید تعبیر کرد:معنی اول‌خیر

---

[1] ــ قدما برای موجودات نوع دوم عقرب وموش را مثال می‌آوند اما چنانکه میدانیم برحسب تجربیات علمی‌امروزثابت شده است که هرموجودزنده‌فقط ازهمجنس‌خود تولید میگردد .

آنست که هر چیزی چون مستعدوجودشود وجودو کمال آن نیزمتحقق گردد، شر در مقابل خیر بدین معنی عبارت ازعدم شیئی یا تحقق نیافتن کمال آنست وهر چه چیزی را معدوم کند یا آنرا ناقص سازدنسبت بآن چیز شراست. معنی دیگر خیر، وجودیست که ازاو جزخیر سر نزند وبدی ازاو هر گزبوجودنیاید . با توجه باین دومعنی چهار قسم موجود میتوان فرض کرد : اول موجودی که خیرمحض باشد این نوع موجود درجهان هستی وجود دارد و فرشتگان و افلاك ازاین قبیل‌اند . دوم موجودی که‌شر محض باشد؛ این چنین موجودشایستهٔ هستی نیست وهستی هم بدین قبیل موضوعات اعطاء نشده‌است. سوم موجوداتی که شر آنهابر خیر آنهاغالب باشد، اینچنین ماهیّات هم شایستهٔ فیض پذیری نیستند زیرااتیان شرور بسیار برای خاطر خیری اندك حکیمانه نیست. چهارم موجوداتی که خیر آنها برشرشان غالب است؛ اینچنین موجوات که‌موجودات عنصری هستند چون قابل کون‌وفساداند صورتهای متضاد میگیرند و لازمهٔ تضاد صورتهای آنهاشرورجزئی ونسبی استو این شرور بالضروره واقع میشود وممکن نیست این نوع شرورتحقق نپذیرد چه دراینصورت می‌بایست موجود ، فاقد لوازم ذاتی خود باشد مثلا آتش مایهٔ نظام‌وقوام عالم است و ممکن نیست که آتشی باشد که خوردنیها را بپزد و فلزات را ذوب کند ولی هیزم فقیررا نسوزاند و باران بردشت‌وصحرا ببارد و کشت‌زار، ومزارع را بهجت و صفا بخشد اما بربام خانهٔ بینوا فرونریزد چه باران فاقد تمیزاست واگرباران موجود زنده و با اراده‌ای بود خواصی که ازآن درجهان هستی فعلا صادرمیشود و برای زمین وحیات‌موجودات زنده نهایت لزوم را دارداز باران زندهٔ بااراده حاصل نمیشد .

این نوع موجودات ناقصه موافق‌استعداد خود می‌بایست موجود گردند اگر موجودی با داشتن‌استعداد، هستی نمیپذیرفت شرعام تحقق می‌یافت، بعلاوه این قبیل شرورجزئی ونسبی بسیاراندك اندچه‌فرشتگان‌وافلاك، خیرمحض‌اند وشرورجز درروی زمین که نسبت بجهان بسیار خرد و ناچیزاست وجود ندارد . در روی زمین هم شر عمومیت ندارد مثلاانواع حیوانات مضره نسبت‌بانواع حیوانات مفیده بسیاراندك اند

وانواع مضرهم همیشه زیان‌آور نیستند واگر زمان سلامت آنها با زمان اضرار آنها مقایسه شود بسی اندك وناچیز بنظرمیآید وچنانکه گفتیم شرور جزئی واضافی لازمهٔ هستی برخی ازموجودات است ومحال است که شیئی بدون خواص خود موجود گردد وهمهٔ این امور به‌قدراست یعنی تحت مشیت وقدرت الهی است منتهی عوام این معانی را درك نمیکنند وازاین رو ازسرّقدر ممنوع شده‌اند. اگر بشخصی عامی گفته شود که وجود یافتن آتشی که خانهٔ مسکین نسوزد و وجود بارانی که کلبهٔ پیره زن ویران نکند محال است وخداوند برهرچیزممکن قدرت دارد نه برمحال، عامی درمعتقدات خود دچار تردید میشود چه او ممکن ازمحال باز نمیشناسد. وحتی اگروی بشنود که خدا برخلق مثل خود قادر نیست آشفته میگردد وتصور میکند که با این بیان قدرت حق محدود شده است. پس باید عامیان را بحال خود گذاشت تاتردید ووسوسه درایشان راه نیابد وازتعظیم مقام الوهیت درذهنشان کاسته نشود ومعنی سرّقدر که عوام ازآن ممنوعند همین است والله اعلم بالصواب.

بخش سوم

حکمت طبیعی

مقدمه

پیش گفتیم که موجودات ممکنه بجوهر وعرض تقسیم میشوند وعرض رانیز بدوقسم منقسم ساختیم: یکی عرضی که با اضافه یعنی با مقایسه‌قابل فهم باشد ازقبیل اضافه ووضع وملك وفعل وانفعال واین ومتی . دیگرعرضی که فهم‌آن بدون اضافه ومقایسه ممکن است مانند کمیت و کیفیت .

بحث درجوهر وعرض ووجود وحدوث ومانند این‌امور موضوع حکمت‌الهی بود که از آن فراغ حاصل گردید . کمیت مجرد از ماده موضوع علم ریاضی‌است و کمیتی که دروجود ودر تصورپیوسته باماده همراه باشد موضوع‌حکمت طبیعی است بنا براین موضوع حکمت طبیعی جسم جهان است ازآنجهت که حرکت و سکون وتغییرات دیگرعارض آن میگردد[1].

۱ـ علوم طبیعی مشتمل بر هشت علم اصلی وهفت علم فرعی است .
علوم اصلی طبیعی عبارتست از :
۱ ـ دانشی که از عوارض لاحقهٔ جسم از قبیل انقسام وتغییر وحرکت که جسم‌را عارض میگردد بحث میکند وهمچنین بحث درتوابع حرکت ازقبیل زمان ومکان جزءاین دانش است وعلمی که متکفل مباحث مذکورباشد دراصطلاح« کتاب سمع‌الکیان» نامیده میشود .
۲ ـ علمی که‌از احوال جهان یعنی از آسمانها و موجودات واقع در مقعر فلك قمر گفتگو میکند و همچنین به بحث در بارهٔ عناصر وطبایع آنها وموضع هر عنصر میپردازد، براین علم« کتاب‌العالم والسماء»مشتمل است .
۳ ـ دانشی‌که از احوال عناصر وچگونگی کون وفساد وتولد وتوالدونشور و اندراس وفساد عناصر بحث‌مینماید و بازمینمایدکه‌چگونه باوجود فنای اشخاص ،انواع موجودات عنصری بواسطهٔ حرکات شرقی وغربی افلاك باقی‌میماند« کتاب کون‌وفساد» به‌این قسم دانش اختصاص دارد .
٤ ـ علم آثار جوی‌که ازاحوال آنگونه امتزاجات عنصری‌که تولید آثار علوی میکنند سخن میگوید ودر این علم ازابر وباد وهاله و قوس قزح ومانند این امور بحث میشود .
۵ ـ علم معادن که از گوهرهای معدنی گفتگو میکند .
٦ ـ گیاه شناسی که راجع بشناختن قوی‌واحول نباتات است .
۷ ـ جانور شناسی که کتاب طبایع حیوانات جزء آنست .

←

بخش حکمت طبیعی شامل پنج گفتار خواهد بود :

گفتار اول مربوط بامور عامه است که همهٔ اجسام را شامل میباشد و امور عامه که برای همهٔ اجسام حاصل باشد عبارتست ازهیولی و صورت وحرکت و مکان : (چون راجع به هیولی و صورت در الهیات بحث وافی رفته است از این رو در گفتار اول فقط ازحرکت ومکان سخن بمیان خواهد آمد). گفتاردوم باجسام بسیطه راجع خواهد بود ودر گفتارسوم ازاجسام مرکب و آمیخته گفتگو خواهدشد و گفتارچهارم که مقصود ما را کامل خواهد ساخت به بحث دربارهٔ نفس نباتی ونفس حیوانی و روان انسانی اختصاص خواهد داشت. بالاخره گفتارپنجم ببحث درافاضاف عقل فعال برنفس انسانی مخصوص خواهد شد .

←

۸- علمی است که مورد بحث آن نفس حیوانی وقوای دراکهٔ آنست همچنین دراین دانش موضوع جاودانی نفس انسانی مطرح است .

علوم فرعی طبیعی بدینقرار است :

۱ - علم طب وحفظ الصحه که موضوع آن مبادی واحوال بدن وصحت وتندرستی آنست وهمچنین علت تندرستی وبیماری و نشانه‌ها وعلائم هریك دراین علم مورد بحث قرار میگیرد .

۲ - علم احکام نجوم که بوسیلهٔ آن میتوانیم از اشکال وامتزاجات ستارگان بحوادث آینده ازقبیل تغییر حکومتها وموالید وقحط و وقایع دیگر بتخمین پی بریم .

۳ - علم فراست که بواسطهٔ آن میتوان از خلقت ظاهری باخلاق و سیرت باطن اشخاص پی برد

٤ - علم تعبیر رؤیا که بوسیلهٔ اطلاع بر آن میتوانیم ازصورتهای خیالی که در حالت رؤیا ظاهر گردیده به مشاهدات غیبی کسی که خواب دیده است پی بریم .

٥ - علم طلسمات که بما یاد میدهد چگونه قوای سماوی را با قوای ارضی تألیف کنیم تا قوه‌ای غریب که منشأ افعال غریبه در جهان ارضی شود بوجود آید .

٦ - علم نیرنجات یا نارنجات (نیرنگها) در این دانش از چگونگی آمیزش برخی از قوای ارضی که دارای خواص معینه‌اند گفتگو میشود و غرض از این دانش بوجود آوردن اشیاء غریبه از مزج اینگونه قوا است .

۷ - علم کیمیا که مقصود آن تبدیل جوهرهای معدنی است تا بر اثر اینگونه تبدلات ، طلاونقره بدست آرند (چنانکه میدانیم علم کیمیا که غرضی محدود و وهمی داشته و مبتنی برفرضیهٔ اتمی لئوسیپوس[1] وذیمقراطیس بوده بتدریج تکامل یافته وامروز بصورت علم شیمی که دانشی واقعی و سودمند است درآمده است)

گفتار اول

امور عامه یا مباحث عمومی راجع باجسام

فصل اول - حرکت

تعریف حرکت:

حرکت در زبان محاوره فقط بر انتقال مکانی اطلاق میگردد ولی در اصطلاح فلسفی معنی آن وسیعتر است وعبارتست ازسلوك تدریجی ازوصفی بوصف دیگر. توضیح آنکه درهر چیزی اوصافی بالقوه هست که ممکن است دفعة واحده یا بتدریج فعلیت یابند. هر گاه وصفی یکباره فعلیت یابد مثلا چیز تیره‌ای یکباره روشن گردد ودرحد معینی از روشنی متوقف شود یا اینکه چیز سفیدی دفعة واحده سیاه شود اینچنین حادثه را دراصطلاح «انقلاب» می‌نامیم. اما اگر وصفی ازقوهٔ محض خارج گردد و بتدریج آن وصف ظاهرشود تا آنگاه که بحد کمال خود برسد سیر تدریجی میان قوه وفعل را «حرکت» میخوانیم.

بنابراین، متحرك درحال قوهٔ محض نیست ودرحال فعلیت محض نیز نمی‌باشد وبین قوه وفعل سیر میکند.

حرکت دربرخی ازمقولات دهگانه تحقق می‌یابد.

اقسام حرکت:

تقسیم نخست: حرکت فقط درچهارمقوله ازمقولات دهگانه تحقق می‌یابد مقولاتی که قابل حرکت‌اند عبارت انداز: ۱ - مکان ۲- وضع ۳- کمیت ۴ - کیفیت.

درمکان، انقلاب نیست و انتقال دفعی قابل تصور نمیباشد. زیرا مکان منقسم است وجسم نیزمنقسم میباشد و باید بتدریج، جزئی ازجسم ازجزئی ازمکان مفارقت کند و این اجزاء نسبت بهم تقدم و تأخر دارند. همچنین تغییر دروضع و تغییر در کمیت تدریجی است و انقلاب در آنها قابل تصور نمیباشد. حرکت در کمیت، ملازم باحرکت مکانی است چه هنگامیکه جسمی، بزرگ یا کوچك شود و اجزاء آن کم و بیش گردد مکان آنهم نقصان و افزایش میپذیرد. تغییر در کیفیت، ممکن است بصورت انقلاب یا بصورت حرکت باشد. فی المثل چیز سفید یکباره سیاه گردد یا بتدریج رنگ آن بسیاهی مبدل شود. حرکت مستدیر حرکت مکانی نیست زیرا جسم در حرکت مستدیر ازمکان خود جدا نمیشود، پس حرکت دوری حرکت وضعی است و فلك الافلاك هم که مکان ندارد دارای حرکت وضعی میباشد.

حرکت در جوهر ممکن[1] نیست زیرا اگر با وجود تغییر و حرکت، نوع بحال خود باقی ماند، تغییر در عرض نوع حاصل شده و در جنس و فصل آن که حقیقت و جوهر آنست تغییری رخ نداده و هر گاه بر اثر تغییر، نوع ازمیان برود جوهریت آن زایل شده است.

حرکت در کمیت چهار نوع است: نمو، ذبول، تخلخل، تکاثف.

«نمو» بزرگ شدن جسم بوسیلهٔ تغذیه از جسم دیگریست. البته غذا باید بالقوه بجسم غذا خوار نزدیك باشد تا شبیه اجزاء آن گردد و بر اجزاء آن بیفزاید.

«ذبول» کم شدن جسم است بر اثر تحلیل اجزاء وجبران نشدن آن بوسیلهٔ غذا.

«تخلخل» افزایش مقدار جسم است بی آنکه از اجزاء جسمی خارجی جزء آن شده باشد مثلا هنگامیکه آب گرم میشود بر حجم آن افزوده میگردد و اگر ظرف را به بندیم و همچنان حرکت دهیم حجم آب از گنجایش ظرف بیشتر میشود و ظرف را میترکاند. همچنین طعام درشکم ما متخلخل میگردد و شکم را بزرگتر و متورم میکند.

۱- ملاصدرا بحرکت جوهری قائل است بلکه وی همهٔ تغییرات را ناشی ازحرکت جوهری میشناسد وحرکات دیگر را نمودار حرکت جوهری میداند.

«تکاثف» کم شدن مقدار جسم است بی آنکه جسم، اجزائی از دست داده باشد مثلا مایع چون منجمد شود حجم آن کمتر می گردد.

تخلخل و تکاثف از آن جهت برجسم عارض میشود که مقدار از خصوصیات ذاتی ماده نمیباشد بلکه مقدار بر ماده عارض می گردد و نسبت همهٔ مقادیر بماده یکسان است بنابراین ماده برای قبول مقداری دون مقدار دیگر اولویت ندارد.

تقسیم دوم حرکت: حرکت بر سه قسم است: ۱- حرکت بالعرض ۲- حرکت بالطبع ۳- حرکت قسری.

« حرکت بالعرض » چنان است که جسمی درجسم دیگر جای داشته باشد و جسم محیط منتقل گردد، جسم محاط هم بتبع آن منتقل میشود وجسم محاط حرکتش بالعرض است مثلا آب در کوزه است و ما مکان کوزه را منتقل میکنیم مکان عام آب بتبع کوزه تغییر میکند ولی مکان خاص آب که درون کوزه باشد تغییری نکرده است ودر واقع آب آنگاه منتقل میشود که از کوزه بیرون آید.

«حرکت طبعی» حرکتی است که سبب آن از ذات متحرك باشد مانند حرکت سنگ بطرف زیر و حرکت آتش بطرف بالا. البته سبب این حرکت، جسمیت نیست چه اگر چنین بود اولا می بایست هر جسمی پیوسته در حرکت باشد، ثانیاً می بایست همهٔ اجسام یکسان حرکت کنند وچون چنین نیست پس سبب دیگری دارد و آن طبیعت هر جسم است.

«حرکت قسری» حرکتی است که سبب آن خارج از ذات متحرك باشد و بر اثر جذب جاذبی یا دفع دافعی صورت پذیرد چنانکه سنگی را بطرف بالا پرتاب کنیم یا مشگی پر از هوا را در زیر آب نگهداریم.

حرکت طبعی چهار نوع است: ۱- حرکت بدون اراده و متحد النوع مانند حرکت سنگ بطرف پائین. ۲- حرکت بدون اراده درجهات مختلف مانند حرکت نفس نباتی. ۳- حرکت با اراده درجهات مختلف مانند حرکت نفس حیوانی. ٤- حرکت با اراده و متحد النوع مانند حرکت فرشتگان و حرکت افلاك.

ممکن است گفته شود که حرکت سنگ بطرف پائین و حرکت هوا ، بطرف سطح آب شاید حرکت طبعی نباشد وسبب آن جذب جاذب یا دفع دافع باشد مثلازمین سنگ را جذب کند یاهواسنگ‌رادفع نماید

جواب اینست که اگرچنین می بود تأثیر جاذب یادافع درچیزخرد بیشتر بود تا درچیز کلان وچون بالمشاهده درمی یابیم که سنگ بزرگ سرعتش درسقوط بیشتر است وسنگ ریزسرعتش کمترمیباشدمعلوم میشود که حرکت، ناشی ازذات سنگ میباشد و حرکت بطرف پائین برای سنگ و حرکت هوا بطرف بالای سطح آب حرکت طبعی است .

تقسیم سوم حرکت : حرکت بردوقسم است: یکی حرکت مستدیر مانند حرکت افلاك ودیگرحرکت مستقیم مانندحرکت عناصر. حرکت مستقیم بردو نوع است: یکی حرکت از مرکز بطرف محیط که آنرا «خفت» مینامند و دیگر حرکت ازمحیط بطرف مرکز که آنرا «ثقل» میگویند . هریك ازاین حرکات ممکن است تا غایت باشد مانند حرکت آتش تا محیط و حرکت خاك تامرکزو ممکن است حرکت بغایت نرسد مانند حرکت هوا ازسطح آب تا کرهٔ آتش ومانندحرکت آب درزیرهوا وروی سطح خاك.

حرکت، نسبت بمرکز برسه نوع است: یکی حرکت برمرکز که حرکت دوری است . دیگرحرکت ازمرکز. سوم حرکت بجانب مرکز.

فصل دوم – مکان

مکان باتفاق فلاسفه دارای چهارخاصیت است: نخست آنکه جسم از آن بمکانی دیگر منتقل میشود و در یکی از دومکان ساکن میگردد . دوم اینکه دوجسم دریك مکان مجتمع نمیشوند مثلا تا آب از کوزه بیرون نرود سر که جانشین آن نمیگردد و تا هوا خارج نگردد آب جای آنرا نمیگیرد . سوم آنکه درمکان ، فوق و تحت ، مصداق پیدامیکند . چهارم آنکه میتوان گفت که جسم درمکان است .

با اینکه فلاسفه نسبت باین خواص چهار گانهٔ مکان متفق اند در حقیقت مکان با هم اختلاف دارند.

بعضی گفته‌اند «مکان، هیولی است زیرا هیولی چیزی را پس از چیزی می‌پذیرد و مکان نیز چنین است». سخن ایشان درست نیست زیرا هیولی با مکان از جهت شیئی مقبول، فرق دارد چه هیولی قابل صورت است و مکان قابل جسم مرکب از هیولی و صورت میباشد.

گروه دوم گفته‌اند «مکان جسم، صورت آنست زیرا جسم درمیان صورت خویش است». این قول نیز خطاست زیرا جسم از صورت خود با حرکت جدا نمیشود در صورتیکه جسم از مکان خود باحرکت جدامیگردد.

گروه سوم گفته‌اند «مکان، بعد میان دوطرف جسم است که جسم متمکن آنرا اشغال کرده است مثلا مکان آب بعد میان دوطرف اندرون کوزه است که آب آنرا اشغال مینماید» عده‌ای از این گروه بعد مزبور را درملأ میپندارند وعده‌ای دیگر معتقدند که ممکن است بعدی که مکان است خالی بماند. عدهٔ اخیر بخلأ لایتناهی در ورای سطح عالم قائل اندو در درون عالم هم خلأ را ممکن میشناسند.

گروه چهارم که پیروان ارسطو حکیم یونانند مذهب حق را اظهارمیدارند و مکان در نظر ایشان سطح حاوی مماس باسطح محوی است.

اینک باید بعد بودن مکان و فرض وجود خلأ را باطل کرد تا مذهب حق آشکار گردد.

ابطال نظر آنانکه مکان را بعد می‌پندارند:

دلیل اول: بالمشاهده می‌بینیم که در کوزه دو بعد که باندازهٔ یکدیگر و منطبق بر یکدیگر باشند وجود ندارد و علاوه بر بعد آب بعد یگری که بر آن منطبق باشد در کوزه نیست. ممکن است بعضی بگویند هر گاه کوزه را از آب خالی کنیم وفرض کنیم چیز دیگری جای آب را نگیرد و کوزه خالی بماند بعدی غیر از بعد جسم محوی

در کوزه قابل‌تصور است .

سخن ایشان درست نیست زیرا مبتنی بر محال میباشد باین معنی که ما نمیتوانیم کوزه را بقسمی از آب خالی کنیم که هوا یا جسم دیگری جانشین آب کوزه نشود و این سخن بدان ماند که گویند اگر عدد پنج بـدون کسر بـدو قسمت مساوی تقسیم میشد زوج میبود و آنگاه فرض خودرا واقع پندارند وعدد پنج را ازاعداد جفت بشمار آرند . بطور کلی دراین نوع قضایای شرطیه هرچند ملازمه صادق باشد همینکه مقدم کاذب درآید تالی هم کاذب خواهد بود و بنابراین ، فـرض بعد در خلأ که وجودش محال است درست نیست .

دلیل دوم : مابا مشاهده، بعد جسمی را که میان دوطرف درونی کوزه واقع شده می‌بینیم حال اگرفرض شود که بعد دیگری هم وجود داشته بـاشد هـر گاه وجود یك بعد، موجب انعدام بعد دیگر گردد خلاف فرض پیش میآید و بیش ازیك بعد موجود نخواهد بود وهر گاه دوبعد، متداخل شوند و فی‌المثل درصندوقی کـه فاصلهٔ دوطرفش یك ذراعست بی آنکه هوا خارج گردد جسم دیگری بطول یك ذراع در آن گذاشته شود میبایست مقدار دو ذراع بیك ذراع مبدل گردد و چنین تبدیلی محالست .

دلیل سوم: اگردو بعد تداخل کنند و از یکدیگر جـدا نشوند اثنینیت یعنی دو بعد بودن آنها از کجا ثابت میشود ؟ زیرا هیچگونه عرضی که دو بعد راازهم جدا کند وجود ندارد و همچنانکه ثابت کردیم که دو سیاهی در یك حالت و دریك محل جمع نمیشوند اجتماع دوبعد متداخل نیزمحالست . بعلاوه اگراجتماع دوبعد باهم معقول باشد بچه‌دلیل اجتماع سه بعد وچهار بعد و چندین بعد معقول نخواهد بود؟ هر گاه گویندفرق میان‌دو بعد اینست که‌یکی ازآنهاخصوصیتی درسابق داشته که درحالت اجتماع معدوم گردیده چنین‌سخنی قابل‌قبول نیست زیرا امرمعدوم‌موجب تمیزوتفرقه واقع نمیشود بلکه هیچ‌حکم مثبتی برامرمنفی‌مترتب نیست .

دلیل چهارم : میدانیم که تداخل‌اجسام محال‌است‌ومحال بودن آن بواسطهٔ

جوهریت، اجسام نیست چه کسانی که بتداخل ابعاد قائلند بعدرا جوهر قائم بنفس خود می‌پندارند و معهذا تداخل آنهارا میپذیرند. همچنین محال بودن تداخل اجسام از باب گرم بودن یا سرد بودن یاداشتن صفتی خاص غیر ازداشتن بعد نمیباشد چه اگر چنین می‌بود میبایست درحالت نبودن وصف خاص باهم تداخل کنند پس محرز است که عدم تداخل اجسام بواسطهٔ داشتن بعداست و لازمهٔ این رابطه محال بودن تداخل ابعاد میباشد.

دلائل بطلان وجود خلاء:

دلیل اول: از فرض وجود خلاء، تداخل ابعاد لازم میآید و تداخل ابعاد چنانکه هم اکنون گفتیم محالست.

دلیل دوم: آنانکه بخلاء قائلند خلاء را چیزی مانند هوا می‌پندارند و چون هوا رقیق است جسمیت آنرا بالمس درست حس نمی کنند وهمین خصوصیت هوا دروهم آنان فرض خلاء را بوجود آورده است. لکن اگر خوب دقت کنیم خلاء مفروض آنان دارای خواص جسم است زیرا قائم بنفس خویش است وانقسام می‌پذیرد و کوچك و بزرگ میشود یعنی دارای مقدار است. ازطرفی پذیرای شکلهای گوناگونست وفی المثل مربع ومسدس ومستدیر میشود، ازجانب دیگر میگویند این خلاء فلان مقدار جسم را بیشتر درخود جای نمیدهد و فلان مقدار جسم دراین خلاء قابل گنجایش نیست. چون هرچیزی که دارای این خواص باشد جسم است پس خلاء مفروض آنان نیز جسم میباشد وبالنتیجه خلاء بمعنی حقیقی خود وجود ندارد.

دلیل سوم: درصورت فرض وجود خلاء، اجسام در خلاء، متحرك وساکن نیستند وچون جسم بیش ازدوحالت ندارد وجود خلاء قابل تصور نیست.

جسم در خلاء ساکن نتواند بود زیرا اجزاء خلاء متشابهند وهیچ جزئی ازخلاء نمی‌تواند برای جسم، حیز طبیعی واقع شود تابالطبع یا بالقسر در جزئی ازاجزاء خلاء ساکن گردد. هم چنین جسم چون درخلاء حیز طبیعی نـدارد نمیتوانـد متحرك گردد چه چنانکه گفتیم حرکت طبعی بطرف حیزاست و حرکت قسری بر خلاف

حیز میباشد و تاحیز نباشد حرکتی نیست و درخلاء که متشابه الاجزاء است برای هیچ جسمی حیز طبیعی که مخالف با اجزاء دیگر خلاء باشد وجود ندارد بعلاوه لازمهٔ وجود خلاء حرکت درغیر زمانست وچون ثابت شده که حرکت باید درزمان باشد خلاء، ممتنع الوجود خواهد بود.

اینك باید بیان کرد که چگونه لازمهٔ وجود خلاء حرکت درغیر زمانست؟..

فرض کنیم سنگی در هوا حرکت کند آنگاه همان سنگ را در آب بحرکت آوریم حرکت سنگ در هوا سریعتر ازحرکت همان سنگ در آب خواهد بود و اگـر چیزی ازقبیل آرد بـا آب بیامیزیم وهمان سنگ را درمخلوط حرکت دهیم حرکتش بمراتب بطیئی‌تر میشود. دلیل‌این اختلاف ، رقت و غلظت جسمی است که حرکت در آن واقع‌میشود . جسم رقیق‌تر کمتر در برابر سنگ یا هرجسم متحرك دیگری مقاومت میکند وهرچه جسم مصادم ، غلیظتر باشد مقاومتش بیشتر است و موجب کندی حرکت میشود. حال اگرفرض شود سنگی در خلاء صد ذرع را دریك ساعت بپیماید وهمان سنگ همان مسافت را در آب خلال ده ساعت طی کند همان سنگ درجسمی که رقتش باندازهٔ عشررقت آب باشد همان مسافت‌را باید درعشر ده ساعت یعنی دریکساعت بپیماید واین‌مقدار اززمان برابر مقدار زمـان طی‌مسافت در خلاء میشود وحال آنکه درفرض اوّل ما، هیچ مقاومتی درکار نیست ودرفرض اخیرما مقاومتی باندازهٔ عشرمقاومت آب موجوداست .

بهرحال چون درخلاء مقاومت ازبین‌میرود وچون زمـان حـرکت درمسافت محدود بامقاومت بستگی داردمیبایست‌درخلاء ، که متحرك، بلامقاومت است‌حرکت هم بـدون زمان باشد و چون حرکت بـدون زمان محالست فـرض خلاء هم محال خواهد بود .

دلیل چهارم: نشانه‌های طبیعی برپیوستگی سطوح اجسام وجود دارد .

هرگاه طاسی آهنین را روی آب اندازیم طاس درآب فرو نمیرود زیـرا سطح درونی آن متصل باسطح هواست وهوا می‌بایست در سطح آب قرار گیرد بهمین دلیل

است که کشتی در آب فرو نمیرود اما اگر کشتی را سوراخ کنیم تا آب وارد آن شود وهوا را خارج کند یا در طاس و کشتی آب بریزیم وهوا را خارج کنیم بدون شك طاس و کشتی، در آب فرو خواهند رفت.

هر گاه خلأ وجود داشت وچیزی نبود که حیز طبیعیش بالای آب باشد طاس آهنین که حیز طبیعیش زیر آب است میبایست در آب فرو رود.

همچنین چون حجامتگر شاخ حجامت را میمکد و هوای آنرا خارج میکند پوست بدن محجوم داخل شاخ میرود وجای هوا رامیگیرد زیرا سطح پوست محجوم باید باسطح هوا متصل شود. اما اگر خلأ ممکن بود چنین حادثه‌ای واقع نمیشد.

مثالی دیگر: چون یکطرف آب دزدك را در آب بگذاریم و طرف دیگر آنرا بفشاریم تاهوا خارج گردد آب فوراً جای هوای خارج شده رامیگیرد وهمچنین اگر قدحی را وارونه برهاونی بگذاریم یاقدحی را وارونه درقدح دیگر قرار دهیم بطوریکه لبهٔ یکی بدیوارهٔ دیگری بچسبد چون قدح داخلی را بطرف بالا ببریم قدح زیرین با آن بطرف بالا حرکت میکند . بنابر ادلهٔ مزبور خلأ محالست ومکان، بعد مجرد نیست وهیولی وصورت هم نمیباشد وبدینقرار مذهب ارسطو درباب حقیقت مکان ثابت و محرز میگردد .

ارسطو وبیشتر حکما مکان را «سطح درونی حاوی که مماس با سطح محوی باشد» تعریف می کنند ونشانه‌های چهار گانهٔ مکان که مورد اتفاق حکما است ودر آغاز این فصل بیان گردید درسطح باطن حاوی که مماس باسطح محوی باشد تحقق مییابد ودرهیچ چیز دیگری ازقبیل خلأ یا بعد مجرد یاصورت یاهیولی همهٔ علائم چهار گانه قابل تحقق نیست. ضمناً باید دانست که کل عالم درمکان نمیباشد ودر ورای عالم نه خلأ است نه ملأ وزیروزبر درخارج ازعالم نیست ؛ حیز طبیعی آتش سطح باطن فلك قمر است وحیز طبیعی هوا سطح درونی آتش میباشد .آب را سطح درونی هوا حیز است وزمین که درمرکز فلك قمرو درمرکز عالم قرارداد حیزش سطح درونی کرهٔ آب میباشد .

گفتار دوم

اجسام بسیطه

جسم بر دو قسم است: بسیط و مرکب. جسم بسیط نیز بر دو نوع است: یکی اجسام سماوی که قابل کون وفساد نیستند، دیگر اجسام عنصری که در معرض کون و فسادند.

اجرام سماوی چنانکه گفتیم همیشه در حرکتند ولی حرکت مستقیم از آنها محالست وانخراق وشکستگی در آنها راه ندارد وبعبارت دیگر خرق والتیام در افلاك نیست. هریك از افلاك، مادۀ مخصوص بخود وصورت خاص بخویش دارد ونفسی مخصوص، آنرا تدبیر میکند ونفس هرفلك ازعقل مربوط کسب فیض مینماید.

مادۀ افلاك، مشترك نیست زیرا اگر مادۀ آنها مشترك بود میبایست نسبتش بهمۀ صورتها یکسان باشد و هر گاه برحسب اتفاق بسبب صورت خاصی برخورد نماید آن صورت را بپذیرد ودر نتیجه صورت سابق فاسد گردد وصورت نو متکون شود وپس از تغییر صورت، حیزش تغییر نماید وبناچار بحیز طبیعی خود حرکت کند و حرکتش لامحاله مستقیم است اما چون حرکت مستقیم برای اجرام سماوی محالست همۀ لوازم آن منجمله مادۀ مشترك داشتن افلاك ناممکن میباشد.

اجسام عنصری بسیط ٤ گونه است: یکی آتش که دارای طبع گرم وخشك است. دوم هوا که دارندۀ طبع سرد وخشك میباشد. سوم آب که طبعش سرد وتر است. چهارم خاك که طبعی سرد وخشك دارد. بایددانست که حرارت وبرودت ویبوست ورطوبت اعراضند وصورت عناصر نیستند وبهمین دلیلست که آب گرم میشود وهوا سرد میگردد. بنابراین

صورت عناصر چهارگانه گوناگون است امامادهٔ آنهامشترك است ازاینجهت بیکدیگر
منقلب میشوند مثلاآب یخ می بندد و بصورت جامد درمیآید یا براثر حرارت به بخار
مبدل میشودوصورت هواميپذيرد. عناصر چهارگانه مقدارهای گوناگون قبول می کنند
وازاجرام سماوی متأثر میشوندودروسط اجرام سماوی بایدجای داشته باشند. اینك باید
به یکایك ازدعاوی هفتگانه رسیدگی کرد.

دعوی اول ـ وجود طبایع چهارگانه درعناصر:

اجسام عنصری که متغیروقابل کون وفساد وپذیرای ترکیب هستند ازحرارت
و برودت ورطوبت ویبوست که طبایع چهارگانه نامیده میشوند خالی نیستند. هرگاه
جسمی زود شکل پذیردو شکل خودراترك کند و اجزائش زود بگسلد وزود بپیوندد
آنرا رَطب یعنی تر گویند و هرگاه برعکس، جسم دیرشکل پذیرد وشکل خود را
دیرازدست دهد و دیربپیوندد ودیربگسلد وبنحوی باشد که اجزاء آن باوجود تماس
اتصال نیابند چنین جسمی خشك است.

اجسام عنصری با هم ترکیب میشوند ودریکدیگر تأثیرمی کنند و از تأثیر
و تأثر آنها مزاج، تولید میشود تأثیرجسم درجسم دیگریا بتفریق اجزاء است کدآنرا
حرارت مینامیم یابتعقیداجزائست که آنرا برودت میخوانیم. بنابراین چهارگونه طبیعت
موجود استودرهرجسمی دو کیفیت ازاین کیفیتها وجود دارد: نرمی وملاست لازمهٔ
رطوبت است وسختی وخشونت لازمهٔ خشکی استو کیفیات ملموسه بر کیفیات مرئیه
و مشمومه ومسموعه و مذوقه سبقت دارد وممکنست بعضی از کیفیات اخیردربرخی
ازاجسام وجود نداشته باشد، چنانکه هوا رنگ وبوومزه ندارد وآب خالص دارای بو و
مزه نیستوسنگ دارای بونمیباشد.

سبکی ناشی ازحرارت است وسنگینی ازبرودت منشأ میگیرد و خشکی موجب
افزایش سبکی یاسنگینی است چنانکه آتش که گرم وخشك است سبك ترین عناصر میباشد
و خاك که سرد و خشك است سنگین ترین عنصر است.

ازآنچه گفته شد معلوم میشود که در نتیجهٔ اجتماع دوطبیعت درجسم عنصری

عناصر چهار گونه‌است. ۱ـ آتش که گرم و خشک است ۲ـ هوا که گرم و تر است ۳ـ آب که سرد و تر است ٤ـ خاک که سرد و خشک میباشد و در مرکبات هر طبیعتی که غالب باشد مرکب را نزدیک به طبیعت غالب نامگذاری میکنند. دلیل اینکه هوا گرمست توجه آن بطرف محیط وزیر کرهٔ آتش میباشد منتهی هوائی که با بدن ما مجاور است بواسطهٔ مجاورت با مزاجهای گوناگون که با آب آمیخته‌اند سرد می نماید و چون خورشید زمین را گرم میکند و بر اثر مجاورت، گرمی زمین بهوای مجاور منتقل میگردد از اینجهت طبقاتی از هوای فوق ما تا حد معینی سرد تر از هوای مجاور ماست و از آن پس هوا گرمست و چون آب گرم شود ببخار که نوعی از هواست تبدل مییابد. سرد بودن زمین را هم از حیز طبعی آن میتوان ادراک کرد چه مکان طبیعی زمین مناقض با حیز طبیعی آتش است و بهمین جهت ثقیل تر از عناصر دیگر میباشد. این بود حال اجسام عنصری بسیط که امهات اند و مزاجهای دیگر از عناصر پدید میشوند.

دعوی دوم ـ عرضیت طبایع چهار گانه:

حرارت و برودت و یبوست و رطوبت اعراض اند و چنانکه بعضی پنداشته‌اند صورت نیستند زیرا صورت، جوهری از جواهر است و قبول زیادت و نقصان و شدت و ضعف نمیکند در صورتیکه این امور قابل زیاده و نقصان و شدت و ضعف اند. بعلاوه هر گاه فی المثل برودت، صورت آب بود می بایست همینکه آب گرم شود صورتش زایل گردد و حیز طبیعی دیگر برای او حاصل شود و بآن حیز منتقل گردد و حال آنکه چنین نیست. صورت هر یک از عناصر چهار گانه طبیعت خاصی است که در هیولی حلول میکند و حقیقت آن قابل ادراک نیست و آنچه ما از آن درمی یابیم تنها کیفیات محسوسه است. همچنین خفت و حرکت، صورت هوا نیست چه اگر چنین بود می بایست هر گاه مقداری هوا درمشگی باشد و زیر آب حبس شود چون خفت و حرکتش ازدست رفته است هوا نباشد با اینکه هوای محبوس در زیر آب مسلماً هوااست. بنابراین صورت هر عنصر، حقیقتی است که ما آثار آن را از قبیل خفت و برودت ادراک میکنیم و خاصیت این حقیقت آنست که هر گاه در حیز طبیعی اش قرار گیرد ساکن میشود و اگر بقسر از

حیز طبیعی‌اش دور شود بمحض رفع قاسر بحیز خود باز میگردد .

صورت هر عنصر موجب میل مخصوصی است که از آن بخفت یا ثقل تعبیر میکنیم همچنین برودت، اثر طبیعی صورت آب است و اگر آب قسراً گرم شود پس از رفع قاسر سرد خواهد شد و ممکن است بر اثر قاسر مقدار عنصری زیاد و کم شود ولی همینکه قوهٔ قهریه از میان برود جسم بمقدار طبیعی خود باز خواهد گشت .

دعوی سوم ـ قابلیت استحالهٔ عناصر :

عناصر چهار گانه قابل استحاله و تغییر اند مثلاً آب ممکن است گرم شود یعنی حرارت در آن حادث گردد و همچنین طبیعت عناصر دیگر ممکن است تغییر کند .

حرارت بسه سبب حاصل میشود. اول بوسیلهٔ مجاورت، چنانکه چون آب مجاور آتش باشد گرم میگردد . دوم بوسیلهٔ حرکت، چنانکه هر گاه شیر را در مشک حرکت دهیم گرم میشود و آب روان گرمتر از آب راکد است . سوم بوسیلهٔ ضوء چنانکه شیشهٔ ذره‌بین موجب میشود که نور جسم را بسوزاند .

برخی بگمان اینکه حرارت و برودت صورت عناصر اند در مقام تکلف بر آمده‌اند و گفته‌اند حرکت از آنجهت موجب حرارت میشود که اجزاء ناریه در جسم متحرك وجود دارد مثلاً آب دارای اجزاء ناریه‌است لکن آن اجزاء در باطن آب کامن است و حرکت موجب خروج آن اجزاء از کمون بظاهر[1] میشود و برای توجیه مجاورت میگویند مجاورت آب فی‌ذاته موجب حرارت نیست بلکه اجزائی از آتش بر اثر مجاورت داخل آب میشود و آنرا گرم میسازد. در بارهٔ ضوء (نور) میگویند که ضوء عرض نیست و خود جسمی لطیف و گرم میباشد[2]... مذهب ایشان درست نمی نماید زیرا

۱ـ با این نظر گرمای ویژه یا حرارت باطنی قابل توجیه است لکن در علم جدید ثابت شده که حرارت ، ماده نیست و نوعی از انرژی میباشد .

۲ـ نیوتن مانند حکمای پیش از خود نور را ذرات جسمی لطیف میشناخت اما هویگنس نور را مشابه باصوت فرض میکرد و آنرا امواج جسم اتر (اثیر) میدانست . در نظر هویگنس انتشار نور بواسطهٔ انتقال موج از جزئی به‌جزء دیگر اثیر میباشد و انکسار نور مطابق فرض هویگنس بواسطهٔ اینست که سرعت نور در محیط کثیف تر کمتر میباشد و فعلا علما طرفدار نظر هویگنس هستند و نظریه نیوتن با براهین آزمایشی مردود شده است .

اولا اگر حرکت موجب خروج اجزاء آتشین از درون جسم بظاهر جسم می‌بود می‌بایست باطن جسم درحال حرکت سردتر باشد درصورتیکه هر گاه تیری بهوا بیندازیم و پیکان آن ازسرب باشد بر اثرحرکت، باطنش چنان گرم میشود که همهٔ آن ذوب میگردد. دلیل‌دیگر آنکه هر گاه آب را حرکت دهیم تمام اجزاء آن بیك اندازه گرم میشود درصورتی که اگرحرارت آب بواسطهٔ خروج اجزاء ناریه از باطن بظاهر آن‌میبود می‌بایست باطن آب متحرك ازحد طبیعی‌هم سردتر باشد.

نظری که راجع بمجاورت‌داده‌اند قابل احتمال‌هست وشاید دخول اجزاء ناریه در آب یکی از اسباب تولید حرارت باشد لکن چون فرضیهٔ‌انتقال فقط یك سبب را توجیه میکند وفرضیّهٔ‌استحاله برای بیان هرسه سبب کافی‌است ازاین‌روفرضیّه‌استحاله دراین مورد نیز باید جریان یابد.

بطلان جسمیت نور: نظر آنانکه ضوء را جسمی لطیف و گرم می‌پندارند و آنرا عرض نمی‌شمارند بهفت دلیل باطل است:

اول آنکه اگر ضوء، جسم بود می‌بایست همچنانکه زبانهٔ آتش، ساتر اجسام ماوراء است ضوء هم ساترباشد وحال آنکه نور، برعکس. اشیاءماوراء خود را ظاهرمیسازد.

دوم آنکه هر گاه ضوء، جسم میبود می‌بایست تنها بجهت حیّز طبیعی خود حرکت کند وحال آنکه نور درهمهٔ جهات پراکنده میشود.

سوم آنکه اگرضوء،جسم میبود می‌بایست ازجای دور بما دیرتربرسد تا از جایگاه نزدیك وحال آنکه هر گاه هنگام باز شدن کسوف خورشید چراغی روشن کنیم نورهردو درآن واحد[1] بما میرسد.

چهارم آنکه اگرضوء،جسم می‌بود می‌بایست چون روزنهٔ خانه را ببندیم باز مقداری‌ازاجسامی که ضوء نامیده میشود درخانه بماند وخانه روشن‌باشد وحال آنکه

۱ـ میدانیم که نورازمکان دوردیرتر بمامیرسدمنتهی‌چون‌حرکت نور بسیار سریع است ماچنان می‌پنداریم که نورخورشید و نورچراغ دریك آن بمارسیده‌است.

با بستن روزنه ، خانه یکباره تاریك میگردد .

هر گاه بگویند بستن روزنه موجب زوال ضوء میشود معنی‌اش آنست که ضوء عرضی است وزمین جسمی است که هم قابل ظلمت است وهم پذیرای نور .

پنجم آنکه اگر ضوء، اجسامی متفرق باشد چگونه همهٔ هوا وزمین مجاور خود را روشن میسازد واگر اجزاء ضوء بیکدیگر پیوسته است چگونه در هوا متداخل میشود یاچگونه بدون تداخل بهمهٔ زمین وهوای مجاور روشنی میرساند .

ششم آنکه هر گاه ضوء، جسمی منفصل از خورشید وچراغ و مانند آن میبود می بایست هر آن ضوء خورشید وضوء چراغ کمترشود وحال آنکه چنین نیست و مقدارضوء ثابت است .

هفتم آنکه اگر ضوء جسم بود می بایست درچیزهای سخت ازقبیل سنگ منعکس شود وحال آنکه برعکس نوردراجسام نرم ازقبیل آب انعکاس می‌یابد .

با ادلهٔ هفتگانه ثابت گردید که نور، جسم حار نیست بلکه امری عرضی است وازجانب دیگر بثبوت رسید که حرکت موجب ظهوراجزاء ناریهٔ کامن درجسم نیست وبهمین جهت تیرسربی که درهوا پرتاب میشود براثرحرکت، ذوب میگرددواین حادثه درنتیجهٔ حرارت هوا نیست چه اگر چنین میبود می‌بایست هرچه حرکت بطیئی‌تر باشد حرارت متحرك که اثرهوا است بیشترشود وحال آنکه برعکس حرکت سریع، حرارت بیشتری بوجود میآورد . همچنین حرارت‌را نمیتوان نتیجهٔ انجذاب اجزاء ناریه پنداشت چه خروج اجزاء ناریه از مسامات جسم متحرك آسانتراز ورود اجزاء ناریه در آن ازخارج است .

باری چون با ادلهٔ متقن نظر مخالفین، نفی کردید استحالهٔ اجسام عنصری که مدعای ما است بثبوت میرسد .

دعوی چهارم : قابلیت تغییر مقداری عناصر:

مقدار عناصر ممکن است کم وزیاد شودزیرامقدار، عرضی است ساری درهیولی ولازم نیست که لایتغیر بماند وما این معنی‌را با مشاهده نیز درمی‌یابیم چنانکه شراب

چون درخم بجوش آید بساهست که خم را منفجر سازد وهر گاه سر قمقمه‌ای را که پر
از آب باشد و آنرا صیّاحه مینامند ببندیم و بروی آتش بگذاریم پس از مدتی قمقمه
میترکد. علتش آنست که آب بی آنکه چیزی بآن افروده شود بر مقدارش افزوده شده
و در جمیع جهات منبسط گردیده و بهمهٔ نقاط سطح قمقمه فشار آورده و آن موضعی
که ضعیفتر ازمواضع دیگر بوده مقاومت ننموده وشکسته است . شاید تصورشود که
علت زیاد شدن مقدار آب، ورود اجزاء ناریه در آنست. این چنین تصور درست نیست زیرا
آب خارج نشده تا اجزاء آتشین جای آنرا بگیرد واگر فرض شود که مقداری آب
خارج شده وبجای آن اجزاء ناریه آمده باشد می بایست اختلاف مقداری حاصل نشده
باشد وهر گاه اختلاف مقداری وافزایش حجم، حاصل نمیشد قمقمه منفجر نمیگردید.

ممکن است گفته شود که چون اجزاء آتشین طالب جهت بالااست بسطح درونی
قمقمه فشار آورده ونقطه‌ای را شکسته است تابتواند بجهت بالاصعود کند. این قول هم
درست نیست چه اگر چنین بود اولامی بایست مواضعی که باآتش ملاقی است شکسته
شود ، ثانیاً می بایست اجزاء ناریه ظرف را بطرف بالا بلند کند چه بالابردن ظرف
مخصوصاً در موردی که ظرف سبك و محکم باشد ازشکستن آن آسانتراست .

از آنچه گفتیم معلوم شد که زیاد شدن مقدار آب بورود اجزاء ناریه در آن نیست
بلکه بواسطهٔ آنست که مادهٔ آب دارای مقدار مخصوصی است لکن چون مقدار عرض
است ممکن است بر اثر تأثیر قاسر زیاد و کم شود وچون قاسر ازمیان رود مقدار اصلی
آن خودنمائی کند ومقدار اصلی لازمهٔ طبعی است که زوال نمی یابد و با کم و بیش شدن
مقدار جسم بحال خود باقی میماند .

دعوی پنجم - انقلاب عناصر بیکدیگر:

عناصر چهارگانه بیکدیکر منقلب میگردند لکن برخی این معنی را منکرند
بهترین دلیل ما بر مدعای خویش حوادث مشهوده‌ایست که این معنی را تأیید مینماید:
هر گاه دم آهنگری را پیاپی بدمند هوای داخل آن مشتعل میشود یعنی هوا باآتش مبدل
میگردد زیرا آتش چیزی جز جسم مشتعل سوزان نیست . همچنین هواممکن است

باب منقلب گردد چنانکه اگر کوزه شیشه‌ای را وارونـه داخل برف یا آب سرد بگذاریم پس ازمدتی قطرات آب را در دیواره‌های داخلی کوزه می‌نگریم واگر کوزه را بشکنیم می‌بینیم که قطرات آب درته کوزه جمع شده است،قطره های آبی که در درون کوزه دیده میشود ازخارج نیامده بلکه هوائی‌است که در درون کوزه‌بوده وبآب منقلب‌شده استزیرا اگرقطرات ازخارج می‌آمد می‌بایست درآب گرم این حادثه زودتروبهتر اتفاق بیفتد و حال‌اینکه این آزمایش تنها دربرف یا آب‌سرد نتیجه بخش است بعلاوه اگرقطرات آب از خارج داخل کوزه شده بود می‌بایست در مواضعی که سطح خارجی کوزه با برف یا آب ملاقی‌است قطرات پیداشودوحال آنکه‌قطره‌های آب درمواضعی که بالاترازسطح برف یا آب خارجی است بچشم میخورد .

هوای نزدیك بزمین نیز براثرسردی زیاد بی آنکه ابری باشد به‌برف‌منقلب میگردد و گاهی دیده‌شده است، که دانه‌های باران در مواضعی خاص که قوهٔ تعقید وجود داشته منعقد و متحجرشده است. همهٔ این حوادث بواسطهٔ آنست که عناصر چهارگانه ماده‌ای مشترك دارندونسبت مادهٔ‌مشترك آنها بصورتهای چهارگانه‌یکسان است‌منتهی استعدادبرای‌قبول‌هرصورت‌خاص‌بواسطهٔ‌سببی‌مخصوص است،مثلاحرارت آب‌رابتدریج مستعد قبول‌صورت هوائی‌میکندوچون‌این استعداد کمال یابدازصورت مائیت منخلع میشود و صورت‌هوائی بخود میگیرد .

دعوی ششم ـ تأثرعناصراز اجسام سماوی:

عناصرچهارگانه ازاجرام سماوی متأثرند و ازمیان اجرام تأثیرخورشیدو ماه آشکارتر میباشد چنانکه اثرخورشید را دررساندن میوه‌هاو اثرماه را درجذرومددریا مینگریم. مهمترین تأثیرخورشید و ماه ، نوروحرارت است و حرارت بواسطهٔ نور حاصل میگردد[1]

غالباً فعل جسم درجسم دیگری ازجنس فاعل است چنانکه آتش که گرم‌است

۱–چنانکه پیشتر گفته شد حرارت ، نوعی انرژی است و نور ناشی ازامواج اتر میباشد بنابراین،نورمعلول حرارت نیست منتهی نوروحرارت باهم مقارنه‌دارند

جسم مجاورخود را گرم میکند و آب که سرداست جسم مجاورخود را سرد میسازد
لکن این حکم کلیت ندارد وبالنتیجه ممکن است با اینکه خورشید اجسام را گرم میکند
خود گرم نباشد چنانکه نورخورشید موجب میشود که آب بخار گردد و بطرف بالا
حرکت کند درصورتیکه خود خورشید بطرف فوق حرکت نمیکند. بهرحال تأثیر
جسم درجسم دیگر گاهی بمجاورت است و گاهی بمقابله. مثلاهرگاه چیزی سبز را
در مقابل دیواری نگاهداریم رنگ سبز روی دیوارمنعکس میشود ولی اگر آنرا بدیوار
بچسبانیم چنین انعکاسی حاصل نمیگردد همچنین صورت اشیاء درآینه و درچشم
وقتی منعکس میشود که صورت باآینه وچشم مقابل باشد ودرهنگام تماس ، انعکاس
پیدا نمیشود.

لازمهٔ نور، حرارت است و ازحرارت. حرکت لازم میآیدو بعبارت دیگر حرارت
و نوروحرکت عاشق یکدیگرند. نور، استعداد حرارت می بخشد وحرارت ، جسم حار
را مستعد حرکت میکند. علت اینکه ذره بین جسم مقابل خودرا میسوزاند آن است که
شکل مقعر مخروطی آن نوررا ازجمیع جهات دریکنقطه مجتمع میسازدوازاجتماع انوار،
استعدادحرارت پیدا میشودوحرارت آن موجب احراق میگردد ،

دیده شدن صورتها بواسطهٔ این نیست که چیزی ازشیئی مضیئی خارج گردد یا
چیزی ازجسم مرئی جدا شود وبچشم برسد بلکه هرگاه جسم مضیئی بـا جسم کدر
مقابل باشد وجسمی شفاف درمیان حایل گردد مقابلهٔ دوجسم، وسیلهٔ تأثیر نورجسم
مضیئی درجسم کدر خواهدبود.

دلیل بر ملازمهٔ نوروحرارت آنکه هنگام تابستان که خورشید در سمت الرأس
ودروسط السماء واقع است ونسبت بمرکزمین عموده میباشد مقابلهٔ آن نسبت بزمین
کاملتر و روشنی آن بیشتر وحرارتش نیز زیادتر است و درزمستان برعکس چون
خورشید برزمین مایل میتابد ومقابله ناقص است روشنی وحرارتش کمتر میشود.

دعوی هفتم – وقوع عناصردروسط افلاک :

عناصرچهار گانه باید دروسط اجرام سماوی قرار گیرند زیرا هر کدام را دو

جهت است و دوجهت مخالف را چنانکه ثابت کردیم باید جسمی احاطه کند و آن جسم، محددالجهات است اما درخارج عالم، اختلاف جهات وجسم محیط نیست پس عناصر درخارج سطح این‌عالم وجود ندارد. همچنین نمیتوان درخارج این‌عالم، عالم دیگری فرض کرد که آسمان دیگری برهردوعالم احاطه‌داشته‌باشد چه لازمهٔ این‌امر وجودخلاً میان دوعالم است وحال آنکه خلاً، محال میباشد .

ازجانب دیگرهرجسم عنصری، مکانی‌طبیعی دارد که چون بآن برسد در آن ساکن میگردد واگرقاسری درکارباشد بمحض‌رفع قاسر بجانب آن متوجه میشود . عناصر، بسیط ومتشابه الاجزاء اند ، ممکن نیست که برخی ازاجزاءآنها بیك‌مکان وبرخی بمکان دیگرمایل باشد ومیل همهٔ اجزاء هم بدو مکان محال است بنابراین هرعنصرفقط یك‌مکان‌طبیعی دارد ومکان واحد عناصر بقسمی که مستدلا ثابت گردید درداخل اجرام سماوی است وچون افلاك ، بسیط ومتشابه الاجزاء اند وعناصر نیز متشابه‌الاجزاء میباشند وخلاً نیزمحال‌است. بنابراین‌اصول، افلاك‌وعناصر، بشکل کره هستند وفلکها که محدد جهاتند در درون یکدیگر واقعند ودر جوف فلك قمر کرهٔ آتش برسه عنصردیگر احاطه داردو کرهٔ هوا بر کرهٔآب محیط است و کرهٔ خاك که درمرکزجهان است بوسیلهٔ کرهٔآب احاطه شده است .

گفتار سوم

مزاج و مرکبات

این گفتار مشتمل برپنج فصل است :

فصل اول - حقیقت مزاج :

عناصر چهارگانه ممکن است بایکدیگر بیامیزند ودریکدیگر تأثیر کنند بقسمی که عنصر گرم، سردترشود وعنصر سرد گرمتر گردد و همچنین خشکی وتری ازحالت خودبگردند ودرنتیجه کیفیت واحدی در آمیخته بوجود آید .

این‌چنین آمیزش را مزاج میگویند. در مزاجات، صورتها که‌قوهٔ فاعله هستند باقی میمانند و کیفیتها تغییر میکنند و کیفیات محسوسهٔ دیگری از آنها بوجود میآید، اگرصورتها همه ازمیان بروند فساد پیش‌میآید نه‌مزاج وهر گاه یك صورت غالب گردد وصورت دیگری مغلوب شود انقلاب حاصل‌میآید پس درمزاج باید که صورتها باقی‌باشند ومراد ارسطو ازبقای‌قوای عناصر، باقی‌بودن قوای فاعله است‌چه قوهٔ انفعالی درحال‌فساد هم باقی میماند وتنها قوهٔ فاعله ازمیان میرود.

گفتیم که درمزاج‌باید کیفیتها تغییر کنند چه اگر کیفیات اجسام ترکیب کننده بجای خود بمانندآن اجسام، مجاوریکدیگرند ومزاجی تشکیل‌نمیدهند .

بهرحال برحسب تصور، مزاج بردو قسم است : مزاج مایل و مزاج متعدل.

اما مزاج متعدل غیر ممکن‌الوجود است زیرا می‌بایست‌هیچ عنصری برآن غالب و مستولی نباشد و در نتیجه حیّز طبیعی خاص ندارد وچون حیز طبیعی‌ندارد نه متحرك خواهدبود نه‌ساکن وجسم عنصری غیرمتحرك وغیرساکن که فاقد حیّز

طبیعی باشد وجود نخواهد یافت بنابراین در هر مزاجی یکی از عنصر های دیگـر غلبه دارد .

فصل دوم ـ کرات چهارگانه عناصر :

۱ـ زمین دارای سه طبقه است یکی طبقهٔ حول مرکز که خاك محض است. دوم طبقهٔ متوسط که با آب آمیخته است و بصورت گل است . سوم طبقهٔ روی زمین که قسمتی از آن درزیر دریا است و بـا آب آمیخته و قسمت کمتر آن از دریـا بیرون است . چون مواد ارضی بآب ومواد مائی بماده های ارضی تبدیل میبابد درروی زمین پستی وبلندی پیدا میشود وقسمتی اززمین را آب فرا نمیگیرد وهوا آنرا پر میکند . این امر خود عنایتی است الهی تاحیوانات بری بتوانند ازهوا تغذیـه کنند وزنـده بمانند . زمین ازآنجهت سخت شده تا آرامش وسکون روی آن ممکن باشد واجزاء آن مانند آب وهوا روی هم نلغزد .

۲ـ هوا دارای چهارطبقه است یکی طبقه‌ای که مجاور بـا زمین است واز آب مجاور رطوبت میگیرد وبواسطهٔ حرارت زمین که ازخورشید گرفته وبـآن منتقل کرده گرم میباشد. دوم طبقه‌ای کـه دارای رطوبت است ولـی بواسطهٔ دوری اززمین حرارتش کمتر است . سوم طبقهٔ هوای خالص که ازرطوبت خالی است. چهارم طبقهٔ آمیخته بدخان که با دود متصاعد از زمین اختلاط یافته است .

۳ـ آتش فقط یك طبقه دارد و کرهٔ آتش دارای رنگ وضوء نیست زیرا رنگ وضوء ازاختلاط بادخان حاصل میشود چنانکه هر گاه آتش قوی باشد شعلهٔ آن رنگ ندارد ودرحقیقت رنگی که ازشعلهٔ چراغ بنظرمیرسد ازآتش نیست بلکه از مادهٔ دهنیه‌ایست که درچراغ میسوزد بنابراین کرهٔ اثیر که درآن دخان و ظلمت نیست رنگ ندارد .

فصل سوم ـ موجودات متکون از بخار :

میدانیم که آفتاب برزمین میتابد ورطوبتی را که دربـاطن زمین است بصورت بخاردرمیآورد. قسمتی ازبخار که درزیر کوههاست و کوهها انبیق‌وار راه آنرا بسته‌اند

در باطن زمین باقی میماند وبصورت معادن درمیآید البته ممکن است بخار در کوهها هم منفذی بیابد ومتصاعد گردد.

درهر حال ازبخار، ابروباران وبرفوتگرگ و قوس قزح وهاله و چیزهـای دیگری تولید میگردد.

الف- چگونگی تشکیل ابر: بخار گرم زودترازسرما متأثرمیشود بهمین دلیل است که در زمستان بخار حمام با برخورد به برودت مختصری بصورت قطرات آب درمیآید وبازبهمین جهت است که هر گاه آب گرم و آب سردرا درزمستان باهم بزمین بریزیم آب گرم زودتر منجمد میشود زیرا حرارت ، آنرالطیفترو سریع التأثرتر ساخته است.

مثال دیگر جهت توضیح این معنی آنکه چون بخواهند درتابستان آب راخنک سازندآب را پیش ازغروب آفتاب درمعرض هوا قرارمیدهند تا اول گرم شود و پس از گرم شدن زودترسرد گردد.

بخارهای متصاعد از زمین هر گاه قوی بوده وحرارت خورشید نیزضعیف باشد چون بطبقهٔ هوای سردبرسد متراکم میشود وبصورت ابردرمیآید وبسا هست کـه بادبخارها را بطرف یکدیگر براند وآنهارا متراکم گرداندلکن اگر بخارضعیف بوده یاحرارت خورشید زیادباشد یاهردو شرط فراهم گردد ابرتولید نمیشود وبهمین جهت است که درروز تابستان کمتر ابردیده میشود.

ب- باران: هر گاه ابرسرد ترشود منعقد میگردد وبصورت قطرات بـاران درمیآید وبزمین میریزد.

ج - برف : ممکن است بخارپیش ازآنکه بصورت قطره درآید منجمد شود درچنین حالتی برف تولید میشود.

د - تگرگ: گاهی پس ازآنکه قطرات آب بهم پیوست حرارت جوانب ، برودت را بداخل آن میراندو سپس هوای سرد درآن تأثیر میکندو آنرامنعقدمیسازد وتگرگ تولید میگردد. چون درتابستان هوای مجاورزمین گرم است تگرگ کمتر

فرومیریزد و بیشتر، موسم ریزش تگرگ پائیزوبهارمیباشد.

هـ - قوس قزح : بخار مرطوب گاه صیقلی میشود و قطعهٔ صیقلی درمحل خاص وبا نسبتی خاص دربرابرخورشید قرارمیگیردوهمچنانکه صورت شیئی مرئی با فاصلهٔ خاص نسبت بآینه و بیننده درآینه منعکس و قابل رؤیت میشود صورت خورشید هم درقطعهٔ لطیف صیقلی بخارمنعکس‌میگردد و تشکیل‌قوس قزح[1] میدهد وچون فاصلهٔ اجزائش نسبت بخورشید یکسان است بصورت دایره‌دیده میشود لکن چون خورشید درقطب دایره‌است ومقداری‌ازدایره درزیرقرار میگیرد و قابل دیدن نیست، ازاین‌روقوس‌قزح بصورت‌دایرهٔ کامل‌درنمیآید.

قوس قزح پیش از ظهر در جانب مغرب و بعد از ظهردرجانب مشرق دیده میشود وهنگام ظهر که خورشیددروسط‌السماء است گاهی درزمستان قوس کوچکی قابل رویت است. قوس قزح سه‌رنگ‌دارد و گاهی‌هم رنگ متوسط آن‌موجودنیست.

و - هاله : هاله دایره ایست گردماه و سبب آن شبیه بسبب ایجادقوس قزح است بدین معنی که بخارمرطوب گاه صیقلی میشود و در موضعی که اگر آینه‌ای گذاشته شود صورت ماه در آن میافتد و بیننده آنرا می‌بیند عکس ماه درآن بخار لطیف صیقلی ظاهر میشود وبینندگان آنرا می‌بینند. حال اگردور بیننده چندین‌آینه به‌نسبتهای‌مخصوص گذاشته‌باشند صورت درهمه‌آینه‌هاقابل‌رؤیت‌است وهرگاه‌آینه‌ها باهم پیوسته باشند بصورت دایره‌ای رؤیت میشوند اما چون بخارمتوسط ، نزدیك جسم‌مضیئی‌شود تیره بنظرمیرسدوچون‌از آن دور گرددقابل‌رؤیت میباشدوازاین‌جهت وسط دایره خالی‌بنظرمیرسد. برخلاف‌ذرّه که در آفتاب پیدا و درسایه ناپیداست بخار متوسط، درنزدیکی جسم‌مضیئی ناپیدا میشود وازاینجهت شبیه بستارگان است که درروزدیده‌نمیشوند. ممکنست بی‌آنکه هوابارانی‌باشد درهنگام سرما هاله پیدا شود زیرا رطوبت مختصری‌کافیست که‌بخارلطیف‌را که خالی ازدودوابر باشد صیقلی سازد وصورت‌ماه در آن‌منعکس گردد.

۱- قوس قزح نتیجهٔ تجزیهٔ طیف شمسی است. وازتجزیهٔ طیف شمسی هفت رنك (بنفش، نیلی، آبی، سبز، زرد، نارنجی، قرمز) حاصل میشود.

فصل چهارم ـ موجودات متکون از دخان:

دخان ترکیبی از آتش و مادهٔ ارضیه است که قسمتی از آن در زمین فرو میرود و از آن معدنیات بوجود میآید و قسمتی هم متصاعد میشود و چون طبیعت آتش بر آن غلبه دارد هوا را میشکافد و بطرف کرهٔ اثیر پیش میرود. از دخان چند حادثه جوی از قبیل باد و شهاب و شفق و ستارهٔ دنباله دار و رعد و برق و صاعقه بوجود میآید.

الف ـ باد: تولید باد باین نحواست، که دخان چون با سرما مصادف شود سنگین میشود و بطرف پائین حرکت میکند و بهوا حمله ور میگردد در نتیجه هوا بحرکت میآید و از آن باد که هوای متحرك است تولید میشود.

ب ـ شهاب: چون دخان از هوای متوسط بگذرد و مشتعل گردد و استطاله پیدا کند بصورت شهاب[1] درمیآید و پس از مدتی یا بکلی خاموش میگردد یا اینکه بصورت آتش خالص درمیآید و در هر حال پس از تغییر حالت، دیگر قابل دیدن نیست. البته اگر برودت بر دخان قوت یابد خاموش میشود و بهوا متبدل میگردد و اگر ناریت غلبه یابد صورت آتش خالص بخود میگیرد.

ج ـ ستارهٔ دنباله دار: هرگاه دخان غلیظ باشد و مشتعل گردد و مدتی در نزدیکی آتش باقی ماند در این هنگام بصورت ستارهٔ دنباله دار درمیآید و چون متصل بآتش است و آتش بمقعر فلك اتصال دارد آتش بافلك دور میزند و دود که بصورت ستارهٔ دنباله دار درآمده نیز پیوسته با آن میچرخد.

د ـ شفق: گاهی دخان مانند ذغالی که تازه آتشش خاموش شده باشد در آسمان، قرمز نمودار میشود و سرخی آسمان که آنرا شفق مینامیم از این نوع دخان است گاهی هم دخان بصورت ذغال سیاه درمیآید و مانند ثقبهٔ تاریکی بنظر میرسد.

۱ـ نظراتی که حکمای قدیم دربارهٔ شهاب وذوات الاذناب واموری از این قبیل اظهار داشته اند امروزه قابل قبول نیست لکن چون مربوط به اموریست که آزمایش آن هرگز برای قدما ممکن نبوده فرضیه‌های آنان مبتنی برحدسیات بوده است و معهذا این قبیل فرضیه‌ها نمودار اندیشه‌های عمیقی است که حتی با تصرف در تعبیرات واصطلاحات میتوان برخی از اصول ومبانی آنهارا با نظرات علمی امروزه نزدیک گردانید.

هـ - رعد و برق و صاعقه: ممکن است مقداری از دخان درمیان ابرها باسرما مصادم گردد و بهوا منقلب شود آنگاه هوا، ابرهارا سخت بحرکت آورد. از این چنین حرکت شدید ابرها، صوت و نور و حرارت بوجود میآید، صوت آنرا رعد و روشنی آنرا که از اشتعال هوا و دخان پدیدار شده برق مینامند گاهی هوا و دخان مشتعل، متراکم و سنگین میشود و ابرها آنرا بطرف زمین دفع میکنند و این چنین شیئی که آتش لطیفی است صاعقه نامیده میشود. صاعقه دراشیاء نرم ودرلباس تأثیر میکند و آنها را میسوزاند. همچنین در اشیاء سرد مؤثراست چنانکه آهن وطلارا ذوب میکند، صاعقه ممکنست زر را در کیسه بسوزاند و بکیسه آسیبی نرساند ونیز ممکنست باشیئی مذهب مصادم شود وطلای آنرا ذوب کند و خود شیئی رانسوزاند.

همیشه رعدوبرق باهم همراهند منتهی چون ادراك چشم بیشتراست ورؤیت، بدون زمان انجام می‌یابد از این روی برق را می‌بینیم و تا مدتی صدای رعدرا نمی‌شنویم چنانکه ما هر گاه ازدور بگازری نگاه کنیم حرکات اورا می‌بینیم وپس ازمدتی صدای چوب رختشوئی او بگوش ما میرسد. رعد وقتی شنیده میشود که حرکت هوائی که میان صوت مسموع و گوش ما است بگوش برسد و گاهی گوش چنین حرکتی را ادراك نمی‌کند و لذا صدای رعدرا نمی‌شنود

فصل - پنجم معادن:

معدن ازدخان و بخاری که درزیرزمین محبوس می‌ماند تولید میشود و از امتزاج دخان و بخار، مزاجهای گونا گون حاصل میآید. هرمزاج برای صورتی خاص مستعد میشودوصورتهای مناسب ازطرف واهب الصور بآنها افاضه میگردد وباین ترتیب معدنیات گونا گون بوجود میآیند. هر گاه دخان، غالب باشد موادی ازقبیل نوشادر و گو گرد تولید میگردد وهر گاه بخار، غالب باشد و منعقد گردد و رطوبت ازمیان برود یعنی مادهٔ مائی آن بیفسرد چیزهائی ازقبیل یاقوت و بلور تولید میشود که بآسانی قابل ذوب نیستند و قابلیت چکش خوری نیز ندارند زیرا مادهٔ دهنی که از رطوبت است در آنها وجود ندارد.

هر گاه رطوبت بصورت مادهٔ دهنی در اجسام معدنی وجود داشته باشد و حرارت مخفی در گوهر آنها کاهش یابد و حرارت در رطوبت آن تأثیر کند و رطوبت را بصورت مادهٔ دهنی در آورد و برودت را بشکند مقداری مادهٔ هوائی بآن آمیخته میشود و مادهٔ ارضی نیز در آن باقی میماند؛ این چنین معدنیات قابل ذوبند زیرا گوگردی که در آنهاست بذوب آنها مدد میکند و رطوبت، روان میگردد و میخواهد بصورت بخار صعود کند اما مادهٔ ارضی که بآن چسبیده است بخار را بخود جذب میکند و از این دفع و جذب حرکت دوری پیدا میشود و در نتیجهٔ آن، اجزاء متفرق نمیگردند؛ مس و آهن از این قبیل‌اند که مزاج آنها مستحکم و پابر جاست.

هر گاه امتزاج ضعیف باشد بخار از آن جدا میشود و ممکنست مادهٔ ارضیهٔ آن ته‌نشین شود و بر اثر حرارت زیاد، بخار آن متصاعد گردد و وزن جسم کم شود چنانکه قلعی از این قبیل معدنیات است.

گاهی به برخی از معادنی که ذوب آنها دشوار است گوگرد و زرنیخ می آمیزند و ذوب آنها را آسانتر میسازند چنانکه با براده آهن و خارصینا (مارقشیشا) چنین میکنند باری هر چه مادهٔ مائی آن بیشتر باشد و با برودت منعقد گردد باحرارت ذوب میشود مانند شمع و هر چه مادهٔ ارضی در آن غالب باشد باحرارت منعقد میشود و با برودت ذوب میگردد مانند نمك که انعقاد آن بوسیلهٔ حرارت بایاری خشکی ارضی است.

بطور کلی حرارت، هم بر رطوبت یاری میرساند و هم خشکی را مدد میکند و مایهٔ افزایش خشکی و تری میشود. هر گاه در چیزی، هم مادهٔ ارضی و هم رطوبت وجود داشته و مادهٔ ارضی مناسبتش باحرارت زیادتر باشد منعقد میگردد و دیر ذوب میشود چنانکه آهن چنین است

بهر حال تفصیل این مطالب را باید در صناعت کیمیا و چند صنعت دیگر مطالعه کرد.

گفتار چهارم

نفس نباتی و نفس حیوانی و نفس انسانی

فصل اول : نفس نباتی

هر گاه عناصر بهم بیامیزند و مزاجی کامل‌تر و نزدیکتر باعتدال و دورتر از تضاد کیفیات بسازند مستعد صورتی شریف‌تر میشوند. آن صورت شریف‌تر نفس نباتیست که دارای سه قوه‌است.

۱- قوهٔ مغذّیه: گیاه بوسیلهٔ قوهٔ مغذیه جسمی را که بالقوه مشابه باجسم خود گیاه است میگیرد و آنرا شبیه اجزاء جسم خویش میسازد و درهمهٔ جسم جریان میدهد تا بدل مایتحلل آن واقع شود. در آخر عمر این قوه ضعیف میشود و نمیتواند اجزاء تحلیل رفته را جبران کند.

۲- قوهٔ منمیه: قوه منمیه افزایش جسم را ازهمه جوانب بنحو مناسب موجب میشود و این چنین فعل را که تا حدی معین جریان دارد «نمو» مینامیم.

۳- قوهٔ مولّده: چون نمو بحد کمال خود رسد قوهٔ دیگری ظاهر میگردد که بوسیلهٔ آن جزئی که بالقوه مماثل باجسم است پیدا میشود و از آن جزء، مثل آن جسم موجود میگردد پس تخمهٔ گیاه و نطفهٔ حیوان ازقوهٔ مولده بوجود میآید.

این سه قوه متعلق به یك نفسند و آنرا نفس نباتی مینامند زیرا تغذیه و نمو و تولید هرسه بیکدیگر پیوسته‌اند. ما نمیتوانیم حقیقت نفس نباتی را دریابیم و قوای سه گانهٔ نفس نباتی را تنها ازروی افعال سه گانهٔ آن تشخیص میدهیم و بهمین دلیل است که برای هریك ازاین قوی اسمی ازفعل آن مشتق ساخته‌ایم و آنرا بدان نام نامیده‌ایم.

فصل دوم - نفس حیوانی

هر گاه مزاج ازمزاج نباتی کاملترشود وباعتدال نزدیکتر گرددمستعدصورتی شریفتر ازصورت نبات میشود و آنصورت، نفس حیوانی است زیرا حیوان قوای نباتی را دارد و علاوه بر آن دارای دوقوهٔ دیگریست: یکی قوهٔ مدرکه ودیگر قوهٔ محرکه.

کارقوهٔ مدرکه دریافتن حوادثی است که دردرون یا بیرون از جسم حیوان جریان دارد وکارقوهٔ محرکه ایجاد حرکت بالاراده درحیوانست. دوقوهٔمدرکه و محرکه ناشی ازیك نفسند زیرا افعال این دوقوه بیکدیگر پیوسته‌اند؛ چون حیوان امری را ادراك کنددراو میل پیدا میشود ومیل، موجب حرکت‌میگردد اگر حرکت برای طلب باشد از آن به‌میل شهوی تعبیرمی کنیم‌وهر گاه حرکت برای گریز باشد آنرا قوهٔغضبی‌مینامیم‌البته حیوان، اموروا شیائی را که ملایم با طبع او باشد طالبست وازامورواشیائی که منافی باحیات اوباشد گریزان‌است ممکنست دربعضی ازحالات قوهٔ شهوی یاقوهٔ غضبی ضعیف باشد. ضعف قوهٔ شهویه‌را کراهت‌وضعف‌قوهٔ غضبیه را خوف مینامیم.

برای وجود یافتن حرکت درحیوان اراده لازمست تافرمان دهد ونیروئی در عضلات و اعصابست که فرمان اراده را اطاعت میکند. بنابر آنچه گفته‌شد، ادراك، سبب میل است‌ومیل، موجب حرکت بالاراده میشود. ادراك حیوان، منحصر بحواس ظاهره نیست چه اگرفقط حیوان بوسیلهٔ حواس ظاهره ادراك میکرد، میبایست ازتصورمجدد اشیاء واموریکه یکباردیده عاجز باشدوحال آنکه چنین نیست وحیوان خاطره‌ای از تصورات خودضبط میکندودرموقع بیاد میآورد.

هر گاه ادراك حیوان، بحواس ظاهره انحصارداشت، گوسفند عداوت گرگ را نسبت‌بخود، درنمییافت زیرا عداوت امری نیست که بوسیلهٔحواس ظاهره‌قابل ادراك باشد بعلاوه‌حس باطنی است که محسوسات گوناگون ماراجمع آوری مینمایدو بامجموعهٔ آنها وحدت یك‌موضوع را بما میشناساند. مثلا دریکوقت رنگ عسل را بچشم میبینیم و دروقت دیگرمزهٔ شیرین آنرا میچشیم. از آن‌پس همیشه بمحض دیدن

عسل، درمییابیم که عسل، همان چیززردوشیرین است . علم باجتماع این دوصفت در یك شیئی، کارچشم یا کارقوهٔ ذائقه نیست بلکه علاوه برحواس ظاهره ، درحیوان، حس دیگری موجود است که بمنزلهٔ حاکم است و همهٔ امورنزد او جمع میشوند و وی نسبت بآن امور، حکم میدهد.

بنابر آنچه گفته‌شد ، حیوان، علاوه برحواس ظاهری دارای حواس باطنی از قبیل حس مشترك و ذاکره و مخیله و واهمه‌ومفکره میباشد.

اینك باید نخست ازحواس ظاهری و سپس ازحواس باطنی حیوان سخن گوئیم:

مبحث اول - ادراکات ظاهری

۱ - حس لمس – حس لمس درهمهٔ اجزاء پوست و گوشت پراکنده است و بوسیلهٔ آن گرمی و سردی، تری‌وخشکی ، سختی‌ونرمی، درشتی‌ونغزی، سبکی و سنگینی ، ادراك میشود. جسمی لطیف که از آن بروح حیوانی تعبیرمیکنیم ، این آثاررا بپوست و گوشت میرساند وآنگاه اثرحس دراعصاب‌جریان مییابد و این قوه چنانکه خواهیم‌دید ازدماغ‌وقلب بهره‌مند است و تا کیفیت بشره بکیفیت قابل لمس تبدیل نشودلامسه براداراك آن قادرنیست بدینجهت‌است کهاگرلامسه جسم سردی را لمس کندو پس از آن جسم دیگری را که دربرودت مساوی جسم اول باشد لمس نماید ادراکی از آن حاصل نمیکند ولی گرمی جسم گرمتر یا سردی جسم سردتر را درمی‌یابد .

۲-حس‌شامه: حس بوبائی در دوزائدهٔ دماغ است که بشکل سرپستان‌میباشند ووسیلهٔ رسیدن بو باین دوزائده جسم لطیفی است که[1] بااجزاء بویا می‌آمیزد و این جسم لطیف برای حیوانات برّی‌مانند هوا وبرای حیوانات‌آبی مانندآب است .

لازم نیست که اجزاء جسم بویا درهوا موجود باشد بلکه‌هوا براثرمجاورت،

۱– امروزه ثابت شده‌که بویی که بوسیلهٔ شامه ادراك میشود همان ذرات جسم مشموم است‌که شامه را متأثر میسازد منتهی چون حکمای قدیم ذره را چنانکه باید نمیشناختند و لطافت آنرا درنمییافتند بجسم لطیف خارجی قائل بودند .

تغییر حالت میدهد وازطرف واهب‌الصور، صورت جسم بو یا بآن افـاضه میشود امـا نمیتوان گفت که رایحه بهوا منتقل‌میگردد زیرا رایحه عرض‌است وعـرض قـابل انتقال نیست .

دلیل آنکه‌هوا تغییر حالت میدهد آنست که بعضی‌ازحیوانات‌بوی راازچندین فرسخ حس میکنند چنانکه یونانیـان حکایت میکنند کـه دریکی ازجنگها بوی مردار بمرغان مردارخوار ازچندین فرسخ رسیدوآن مرغان بوی‌آن مرداررابشهری که دویست فرسخ فاصله داشت رسانیدند . این امـرثابت میکند که هوا از رایحهٔ مردارمنفعل گردیده وتغییر حالت داده است ومرغان تیز حواس آنرا ادراك کرده و منتقل ساخته‌اند وگرنه بخار مردار نمیتواند تااین‌حد درهوا منتشر گردد.

۴- سامعه : حس سامعه قوه‌ایست که در عصبی درته صماخ بودیعه گـذاشته شده است واین عصب درته صماخ مفروش است ومـانند پوستی کـه برطبل بکشند کشیده شده است ، و وسیلهٔ شنیدن صوت‌است. صوت ازتموج هوا پیدا میشود وتـا آنجا که حرکت هوامنتهی گردد پیش میرود. صوت یا ازبرخورد دوچیز بشدت یا ازجدا شدن دوچیز بسختی بر اثرحرکت هوا تولید میشود حال اگراین حرکت بهوای‌راکد درصماخ برسد قوه‌ای که‌درعصب‌است حرکت را ادراك میکند ،چنانکه هرگاه درآب سنگی بیاندازیم دایره‌هائی متحد المرکز بـرسطح آب پیدا میشود و بتدریج دایره‌ها وسیع‌تر لکن‌موجش کمترمیشود تاآنگاه که موج‌ازمیان میرود.

همچنین‌امواج هوائی بصورت‌دایره هائی متحدالمرکزوسعت می‌یابد تا آنگاه که اثرحرکت از میان برودو دایره‌ای تشکیل نشود . هرگاه درطاس آب سنگی بیاندازیم دوایرموجود وسعت می‌یابند تابکنارطاس‌میرسند وپس‌از رسیدن‌بکنارطاس موج بازمیگردد همچنین ممکن است امواج هوا بچیزی برخورد ومنعطف شود . از انعطاف صوت، صدا (انعکاس صوت) حاصل‌میشود وچون‌انعکاسات صوتی بهم بپیوندند صوت دوام می‌یابد این‌است که درحمام و درزیر کوه انعکاسهای صوتی تکرار میشود وصدا می‌پیچد .

۴- چشائی: چشائی قوه ایست که در عصبی که در ظاهر زبان است بودیعه گذاشته شده وماده لعابی که در زیر زبان است وطعم ندارد باچیز چشیدنی میآمیزد وتغییر حالت میدهد وطعم شیئی بعصب ذائقه میرسد وباین ترتیب مزهٔ اشیاء را درمییابیم .

۵- بینائی: بینائی قوه ایست که در دو عصب مجوفی که درمقدم دماغ است قرار دارد وواسطهٔ آن رطوبتی است که شفاف وشبیه به یخ است وازاینرو آنرا جلیدیه مینامند . دیدن بوسیلهٔ مقابلهٔ جسم مرئی وانطباع صورت آن درجلیدیه ورسیدن اثر بعصب باصره ووصول آن بحس مشترك صورت میگیرد همچنانکه صورت اشیاء، با مقابله در آینه حاصل میشود و اگر آینه نفس میداشت صورت منطبع در خود را ادراك میکرد .

آنچه گفتیم نظر ارسطو دربارهٔ ابصاراست اما پیش از ارسطو برمبنای اینکه میان حاسه ومحسوس باید اتصال باشد برخی گفتند که اجزائی ازچیزمرئی جدا میشود وبچشم میرسد ووصول آن اجزاء بچشم با تأثیر وتأثرهای دیگری موجب دیدن است لکن این نظر بزودی مردود شد زیرا اگر این مبنی درست میبود میبایست جسم مرئی با دیده شدن نقصان یابد و اجزاء خود را بتدریج از دست بدهد وحال آنکه چنین نیست .

پس از ردنظر مزبور رأی دیگری اظهارشد بدینقرار که گفتندچیزی از چشم بنام شعاع صادرمیشود وبجسم مرئی میرسد. اما این نظر نیز قابل قبول نیست چه چشم یکدفعه نیمی ازآسمان یانیمی ازجهان را ادراك میکند وچگونه میتواند چیزی که چنین وسعتی داشته باشد یکباره ازچشم خارج گردد ازاین رو برخی ازاطباء گفتند که شعاع اندکی ازچشم بیرون میآید وباهوا میآمیزد ومتحد میگردد وهوای آمیخته با شعاع ، موجب ابصاراست این سخن هم درست نیست زیرا اولا اگر موجب ابصار اشعهٔ منفصل ازچشم می بود می بایست هر گاه چند نفر یکجا جمع باشند شخصی که چشمش ضعیف است بینائیش قویتر شود زیرا اشعهٔ چشم دیگران میبایست ضعف روشنی چشم اورا تدارك کند، ثانیاً شعاع اگر عرض باشد قابل انتقال نیست و اگر جسم

باشد وازچشم جدااند درچشم تأثیر نمیکند وهر گاه متصل باشد ومانند رشته‌هائی باطراف بپرا کند میبابست باوزش باد مایل گردد و اجسامی‌را که مقابل بیننده‌نیست ببیند و حال آنکه بالمشاهده چنین‌نیست واگر بگوئیم شعاع، هوا را منفعل میسازد و هوا متصل بچشم است دیگر خروج شعاع از چشم ضرورت ندارد چه شیئی مرئی بهوا اتصال‌دارد وهوا بچشم متصل‌است.

ثالثاً اگرشعاع ازچشم خارج میشد میبایست شیئی واحد را در نزدیکی و دوری بیك اندازه ببینیم زیرا در هردوحالت شعاع همهٔ جسم‌را ملاقات میکندوسطح تلاقی در هردوحالت یکی‌است واگراز دورقسمتی‌ازآنرا ملاقات میکرد همهٔ‌آن‌قابل رؤیت نبود .

بنابرآنچه گفته شد رأی ارسطو را دربارهٔ ابصار باید پذیرفت ورأی وی چنانست که بوسیلهٔ مقابلهٔ صورت شیئی‌مرئی بوساطت هوا درچشم منطبع میگردد و هوای فاصل‌میان جسم مرئی‌وچشم بشکل‌مخروطی است که قاعدهٔ‌آن جسم مرئی ورأس آن درچشم بیننده است. جسم‌مرئی‌خواه مستدیر باشد یابشکل‌دیگرهوای واسطه همیشه مخروط‌است وهرچه جسم مرئی‌دورتر باشد طول‌مخروط بیشتر میشود و درنتیجه زاویهٔ مجسمه‌ای که رأس مخروط درچشم بیننده تشکیل داده کوچکترمیگردد تا جائی که‌دیگرقابل رؤیت نیست، درحقیقت چیزی را که چشم ادراك میکند همان زاویهٔ مجسمه است وبااین بیان کوچکتر دیده‌شدن ازدورتوجیه میشود وتفصیل ابصار را باید درعلم مناظرمطالعه کرد .

خلاصه آنکه امورمحسوسه عبارت‌ازرنگ و شکل و حرکت و سکون وطعم و بوی وصوت وامورملموسه است. پنج امردیگر ازمدرکات فرعی‌اند وآنها عبارتند از حس اندازه (کوچکی‌وبزرگی) وحس فاصله (دوری ونزدیکی) وحس تعداد، حس شکل ، حس جنبش وآرامش . در این امور فرعی بیش از محسوسات اصلی اشتباه رخ میدهد .

مبحث دوم ـ حواس باطنی

حواس باطنی نیز پنج است : حس مشترك ، قـوۀ مصوره ، قوۀ واهمه، قوۀ ذاکره ، قوۀ مخیله .

۱ـ حس مشترك : حس مشترك جمع کنندۀ محسوسات حواس ظاهره است و حسهای ظاهری بمنزلۀ فرزندان اویند، بوسیلۀ حس مشترك است که ما چون رنگ وشکل جسم را می بینیم وآوازی از آن میشنویم تشخیص میدهیم که رنگ و شکل وآواز هرسه ازیك جسم است .

۲ـ قوۀ مصوره : قوۀ مصوره صورتهائی را که درحس مشترك است حفظ میکند و حفظ ، غیر از انطباع صورتهاست چنانکه در آب، اشیاء منطبع میشوند ولی حفظ نمی گردند .

۳ ـ قوۀ واهمه یا وهمیه : قوۀ وهمیه قوه ایست کـه بوسیلۀ آن حیوان میتواند ازمحسوس بامور غیر محسوس پی برد. بوسیلۀ همین قوه است که فی المثل گوسفند دشمنی گرگ رادرمی یابد. قوۀ وهمیه درحیوان بمنزلۀ عقل درانسان است.

۴ـ قوۀ ذاکره: قوۀ ذاکره بمنزلۀ خزانۀ قوه وهمیه است و از این جهت بقوۀ مصوره شبیه است . منتهی مصوره، محسوسات حس مشترك را حفظ میکنـد و ذاکره، محسوسات قوۀ وهمیه‌را نگاه میدارد تابموقع، خاطرۀ آنرا بیادآرد .

حس مشترك و قوۀ مصوره در مقدم دماغ جای دارند و جای وهمیه وذا کـره مؤخردماغ است وقوه مخیله دروسط دماغ واقع است .

۵ ـ قوۀ مخیله : کارقوۀ مخیله آن است که از خزانۀ مصوره وخزانۀ ذاکره موادی برمیدارد ودر آنها ترکیب وتفصیل بعمل میآورد. مثلادرخیال، انسانی میسازد که پرواز کند یا شخصی تصور میکند که تنش نیمی آدم ونیمی اسب باشد. اما مخیله بدون مثال وزمینۀسابق چیزی از خود بوجود نمی آورد. کار دیگرمخیله تفتیش و جستجو است همچنانکه چشم آلتی دارد که بوسیلۀ آن میگرددو اشیاء مختفی را پیدا

می کند مخیله نیز آلتی است که برای جستجوی صور ومعانی درحرکت است وچون از این جهت آلت فکر است آنرا مفکره نیز نامیده‌اند لکن درحقیقت قوهٔ مفکره عقل است ، مخیله معانی را باهم از راه مشابهت یا تضاد یا مجاورت زمانی و مکانی مرتبط میسازد وبدین ترتیب معانی وصور فراموش شده را بخاطر میآورد. محاکاة وتمثیل یکی دیگر از خواص مخیله است مثلاهر گاه چیزی را تقسیم کنیم درذهن ما، صورت درختی که دارای شاخه‌ها است پیدا میشود وچون درمقام ترتیب چیزها برآئیم صورت پلهٔ نردبان درذهن ما ظاهر میگردد، مخیله بمنزلهٔ حداوسط است یعنی همچنانکه اگر حد اوسط نباشد نتیجه‌ای ازقیاس حاصل نمیگردد اگرمخیله هم نباشد ازصورمعانی نتیجه‌ای بدست نمی آید . قوهٔمخیله پیوسته در حرکت است وحتی در خواب ازکار باز نمیایستد .

بهرحال قوای ظاهری وقوای باطنی همه آلاتند ودرحقیقت، فاعل همهٔ این اعمال چیزیست واحد وغیرمادی که اعضاء بدن آلت اویند و آن نفس است همهٔ اندامها و نیروها فرمان بردار نفس اند چنانکه محرکه آلت جلب منافع ودفع زیانها برای نفس است وقوای مدرکه بمنزلهٔ جاسوسان وبازرسان اویند ومصوره وذاکره خزانه‌دار وی‌اند وقوهٔ مخیله وسیلهٔ احضارصور ومعانی درمحضراو است ،

فصل سوم ـ نفس انسانی

چون عناصر، کمال پذیرند وبدرجه‌ای برسند که کاملتر از آن ممکن نباشد از طرف واهب‌الصور نیکوترین وشریف ترین صورتها بآن ارزانی میشود. نطفهٔ انسانی که ازبهترین غذا های نباتی وحیوانی ومعدنی گرفته شده، کاملترین مادهٔ عنصریست که دربدن انسان پرورش می یابد وغذایش لطیف‌تر ازغذای حیوان ونبات است واز معدنیات بهتری بهره‌مند میشود تابدرجه‌ای میرسد که بآن شریف‌ترین صورتها یعنی نفس انسانی افاضه میگردد . نفس انسانی دارای دوقوه است: یکی قوهٔ عالمه ودیگر قوهٔ عامله : قوهٔ عالمه نیزدوشعبه دارد یکی را قوهٔ نظری مینامیم و بوسیلهٔ آن مثلا

بوجود خالق وحدوث جهان پی‌میبریم . قوهٔ دیگر آن قوهٔ عملی است که بواسطهٔ آن برماهیت اعمال خود آگاه میگردیم، چنانکه بواسطهٔ همین قوه پی‌میبریم که ستمکاری، زشت است . علمی که برای ما ازاین راه حاصل میگردد گاه کلی و گاه جزئی است فی المثل علم ما بزشتی ستم، کلی است وعلم ما باینکه فلان شایسته نیست کـه ستم پیشه کند، علم جزئی است .

قوهٔ عامله نیروئی است که مارا ازروی عقل وتفکر بحرکت درمیآورد وآنرا عقل عملی نیز مینامند لکن اطلاق عقل برقوهٔ عامله بعنوان اشتراك لفظی است چه عقل عملی ، ادراك نمیکند و مانند قوهٔ محرکه درحیوانات است با این تفاوت که اولا قوهٔ عامله درانسان برحسب مقتضای عقل عمل میکند درصورتیکه قوهٔ محرکهٔ حیوانات تابع عقل نیست . ثانیاً قوهٔ محرکهٔ حیوانات برای طلب منفعت ودفع ضرر آنی است و داعیهٔ آن شهوت حیوانی میباشد . اما عقل عملی، خیرو ثواب و سود آینده را طالب است ومطلوب آن امری عقلی است وممکن است طالب امری باشد که درحال حاضر، رنج آوربوده ولی متضمن فرجامی نیك باشد.

این نیروها که یاد کردیم همه را اصلی است که از آن به «نفس انسانی» تعبیر میکنیم . نفس انسانی دوجنبه دارد: یکی جنبهٔ عالی که ملأ اعلی است وقوهٔ نظریه ازاین جنبه برای آدمی حاصل است و قوهٔ نظری باید دائم القبول باشد . جنبهٔ دیگر نفس انسانی ، جنبهٔ سافلهٔ آنست که بتدبیر بدن اشتغال میجوید و قوهٔ عامله ناشی از این جهت میباشد.

برای آنکه حقیقت نفس انسانی را بازشناسیم باید اول قوای مدرکه را بشناسیم تا دریابیم که قوای ظاهری و باطنی همه جسمانی اند و آدمی را علاوه بر مدرکاتی که جانوران دیگر دارند نوع خاصی از ادراك حاصل است که قوهٔ دراکهٔ آن جسمانی نتواند بود. برای بیان این حقیقت میگوئیم ادراك، عبارت از گرفتن صورت است ومراتبی دارد. یکی ازمراتب آن ابصاراست فی المثل ما بادیدن، صورت انسانرا درمییابیم اما این صورت دارای شکل مخصوص و مقدارمعین ووضع خاص و عوارض غریبهٔ دیگر یست که همه

خارج ازحقیقت انسانیت و زائد بر انسانیّتند . ما با چشم نمیتوانیم انسانیت مجرد از عوارض را دریابیم . مرتبهٔ دیگر تخیل است که وسیلهٔ آن قوهٔ متخیله میباشد . در این مرتبهٔ ادراك، نیزصورت انسان یا هرصورت دیگری دارای شکل ومقدار ووضع خاص و همراه با لواحق وعوارض میباشد وفرق آن باقوهٔ باصره و قوای ظاهری دیگر در این است که اگر شیئی مرئی غایب گردد ، صورت آنهم ازقوهٔ باصره محو میشود در صورتیکه با غیبت شیئی موضوع تخیل، صورت آن ازقوهٔ متخیله غالباً ناپدید نمیشود. بنابراین ، صورت خیالی از ماده دورتر است و معهذا درصورت خیالی شکل و وضع و مقدار ورنگ وجود دارد که ازحقیقت انسانیت خارج است و قوهٔ متخیله نمیتواند صورت مجرد انسانیت و حقایق مجردهٔ دیگر را بدون عوارض و لواحق ادراك کند.

چون مدرکات این قوی دارای اندازه‌اند وشکل و اندازه با آنها همراه است ، قوائی که آنهارا درمییابند نیز باید دارای اندازه باشند وازاین روی قوای دراکهٔ این امور، جسمانی اند. قوهٔ وهمیه که ازمحسوس بغیرمحسوس پی میبرد، اختصاص بانسان ندارد و حیوانات دیگرهم ازآن برخوردارند و بوسیلهٔ این قوه است که میش علاقهٔ خود را ببرهٔ خویش احساس میکند وموش عداوت گربه،و گوسفندعداوت گرگ را درمییابد. این قوه هم بماده تعلق میگیرد زیرا اگرچه ازمحسوس بغیرمحسوس پی میبرد اما تا صورت محسوس نباشد معنی غیر محسوس در این قوه حاصل نمیشود و نمیتواند غیرمحسوس را ازمحسوس، تجرید نماید.

آدمی علاوه برمدرکاتی که ذکر شد صورتهای مجرد کلی را که نسبت آن بهمهٔ جزئیات یکسان باشد درمییابد وتصدیقات کلی را بوسیلهٔ حدوسط وتصورات کلی را بواسطهٔ حد ورسم استنباط میکند. این نوع ادراك اختصاص بانسان دارد وحیوانات را ازاین ادراك، نصیبی نیست چه حیوانات راطبع وغریزه راهبراست یعنی هرچه حاجت حیوانات باشد بالغریزه برای آنها حاصل میگردد اما غرایز انسانی تاآن حد نیست که راهبری اورا درهمهٔ شئون زندگانی که بسیارمتنوع وپیچاپیچ ودقیق است تأمین نماید.

انسان میتواند ازمعلومات ، بمجهولات برسد لکن حیوانـات همگی درجهل

باقی اند وازجهل آنها کاسته نمیشود و بهمین جهت نمیتوانند برای رفع موانعی که در سرراه زندگانی پیش میآید، تدبیر وحیله‌ای کنند و از دام ها وخطرها راه خلاص بیندیشند درصورتیکه آدمی برهمهٔ این امور قادر است.

وجود این نوع ادراکات درآدمی، خود دلیل بر آن است که آدمی را قوهٔ دراکهٔ مخصوصی علاوه برقوای ظاهری وباطنی حیوانات است چه اگر این چنین قوه نبود، انسان هرگز صورت مجرد انسانیت وصورت سیاهی مطلق ومعانی کلی دیگری که ازهمهٔ عوارض ولواحق بری باشد ادراك نمینمود. بهر حال قوهٔ ادراك کلی که مخصوص انسان است، قوهٔ عاقله یاعقل نامیده میشود.

عقل آدمی مراتبی دارد: یکی «عقل هیولانی» یاعقل بالقوه که صرف استعداداست، مانند عقل کودکان. دوم «عقل بالملکه» وآن هنگامی است که برخی ازمعقولات فطری ومشهورات درذهن کودك بوسیلهٔ شنیدن جایگزین شده است. این مرتبه را ازآن جهت عقل بالملکه گویند که صاحب آن، قوهٔ کسب معلومات نظری را از راه قیاس مالك شده است. سوم «عقل بالفعل» وآن حالتی است که آدمی کسب علم کرده لکن ازمعلومات خویش غافل است وهر گاه بخواهد میتواند معلومات را بذهن خویش فرا خواند. چهارم «عقل مستفاد» وآن حالتی است که عالم، معلومات خود را درذهن حاضر ساخته است. این مرتبهٔ عقل از «عقل فعال» که سببی ازاسباب الهی است استفاده میشود و آنرا ملکه نیز مینامند.

باری، ادراکات کلی بوسیلهٔ آلات جسمانی نیست و قوهٔ مدرکهٔ آن درجسم نیز منطبع نمیباشد بلکه جوهریست قائم بخود که بافنای جسم فانی نمیشود وجاودانه، زنده میماند وپیوسته سرخوش ازلذت یا اسیررنج ودرد است واین موجود جاودان، همان نفس انسانی است.

علائم وبراهین جسمانی نبودن ادراکات عقلی

الف - علائم:

هفت علامت در ادراکات جسمانی است که ادراك عقلی فاقد آنست ونشانه‌های

هفتگانه بدینقرارند:

۱ـ هرگاه آفتی بآلات حواس برسد، ادراك ازمیان میرود یاضعیف‌میگردد یا دائماً دچارغلط و اشتباه میشود چنانکه هرگاه چشم فاسد گردد، اشیاء اصلا دیده نمیشود یا دگرگونه بنظرمیرسد.

۲ـ حواس، آلات خودرا ادراك نمیکنند چنانکه چشم، خودرا نمی‌بیند.

۳ـ هرگاه کیفیتی، سرشت حواس شود حواس، آن کیفیت را درنمییابد چنانکه اگر کسی به‌بیماری‌دق‌مبتلاشود لامسهٔوی اینچنین‌سوء مزاج رادرك‌نمیکند.

۴ـ حواس‌باطنی، خودرا ادراك‌نمیکنند، چنانکه قوهٔوهمیه که لطیفترین‌قوای منطبع درجسم است ازادراك خود قاصراست.

۵ـ حواس را مُدرَك قوی ازادراك مدرك ضعیف‌بازمیداردزیرا مدرك قوی بآن میآمیزدوآنرا بخود مشغول میسازد. بهمین دلیل است که چشم پس‌ازدیدن نورقوی، نورضعیف‌رادرنمییابد وزبان، حلاوت‌ضعیف‌راپس‌ازچشیدن‌شیرینی قوی‌ادراك‌نمیکند. حال گوش‌وحواس‌دیگرهم‌چنین‌است‌چنانکه‌آوازضعیف‌پس‌ازصوت‌قوی‌شنیده‌نمیشود.

۶ـ ادراك قوی، آلت حواس را فاسد میسازد چنانکه صوت بسیارقوی وهول انگیز، سامعه را ازمیان میبرد و نوربسیارقوی، چشم‌رافاسدمیکند.

۷ـ چون سن‌چهل‌سالگی‌فرارسدغالباً حواس‌وقوای جسمانی ضعیف‌میگردند. نشانه‌های هفتگانه که مذکورافتاد هیچکدام دربارهٔ قوهٔ عاقله تحقق‌نمی‌یابد بلکه خلاف این نشانه‌ها را درقوهٔعاقله میبابیم[1]. عقل، ذات خود وآلاتی‌راکه‌بکار

۱ـ غزالی در تهافت‌الفلاسفه شبهاتی در این خصوص عنوان کرده است ازجمله میگوید که: لازم نیست خصوصیات همهٔ حواس جسمانی یکی باشد چنانکه ما اگرشیئی صاحب صوت را بگوش بچسبانیم آواز آنرا بهترمیشنویم‌درصورتیکه اگر شیئی مرئی را بچشم بچسبانیم،حس‌باصرهٔ ماازآن شیئی چیزی در نمییابد. بهمین قیاس ممکن است قوهٔ عاقله مانند حواس دیگر، جسمانی باشد و معهذا مزایا و امتیازاتی مخصوص بخود داشته باشد. ازآنجمله چون عقل، دیرتردرآدمی‌ظاهرگردیده نموآن بیشترازحواس‌دیگر ادامه یابد، وبعد ازچهل سالگی قوی‌تر شود چنانکه حس شامه نیزدرپیری‌قوی‌تروحس باصره‌برعکس‌ضعیف‌ترمیشود. غالباً، موی‌محاسن که‌ازموی‌سر،دیرترظاهرمیگردد، دیرتر ازموی‌سرهم‌سفیدمیشود. بنا براین باعلائم‌مذکور، نمیتوان‌جسمانی‌نبودن‌عقل‌را بثبوت‌رسانید.

میبرد ، ادراك میکند و بادراك خود نیز ادراك دارد ومدرك قوی، عقل را ازمدرك ضعیف باز نمیدارد بلکه ادراك ضعیف پس از ادراك قوی برایش آسانتر میشود و بهیچوجه مدرك قوی ، موجب فساد و تباهی یا ضعف آن نیست و درسن چهل سالگی ، عقل ، نیرومندتر میشود .

حال ممکن است بگویند اگر ادراك عقلی بآلت جسمانی نیست چه میشود که هر گاه برخی از آلات ، ضعیف یا معطل شوند، عقل از کار میافتد؟ . جواب این اشکال چنین است که: اولا ممکن است تعطیل آلت در فعل خاص عقل اثری نداشته باشد منتهی تعطیل آلت موجب آن شود که فعل عقل ، اثر ظاهریش بظهور نرسد و مشهود ماواقع نگردد . ثانیاً اگر ازعقل حتی یك فعل بدون آلت صادر گردد ، دال بر آنست که عقل باوجود تعطیل آلت، بحال خود باقی است. ثالثاً ممکن است هنگامی که آلت، معطل میشود نفس بتدبیر وعلاج آن مشغول گردد واین کار اورا ازمعقولات بازدارد زیرا نفس، در آن واحد جز بیك فعل نمیتواند اشتغال جوید و بهمین دلیل است که چون نفس بخوف مشغول گردد، لذت نمیبرد وچون غضب آنرا مشغول دارد ادراك الم نمیکند و هر گاه بیك فن عقلی اشتغال جوید شوق آن او را ازفنون عقلی دیگر مانع میگردد . رابعاً ممکن است فعل عقل، محتاج بمقدمهٔ جسمانی باشد که تا آن مقدمه ، حاصل نشود فعل عقل ، کامل نگردد و بدان ماند که آدمی درسفر، بستور احتیاج دارد وچون بمقصد برسد از آن مستغنی میگردد. همچنین افعالی که محتاج بمقدمهٔ جسمانی باشد پیش از مهیا و کامل بودن آلت ، ازعقل بظهور نمیرسد .

ب ـ براهین :

برهان اول ـ میدانیم که علم مجرد کلی ، غیرمنقسم است وجسم، منقسم میباشد وغیرمنقسم درمنقسم حلول نتواند کرد . پس هر گاه ادراك عقلی، جسمانی باشد چون جوهر فرد وجود ندارد[1] ، میبایست علم درجسم حلول کند و مانند رنگ و حرارت درمحل خود بگسترد و بانقسام جسم ، منقسم گردد و حال اینکه، علم مجرد کلی ،

---

۱ ـ متکلمین بجوهر فرد قائلند ودلائل فلاسفه راکه بر بطلان جوهر فرد اقامه میکنند شبهاتی هندسی میپندارند .

بمعلوم واحد، قسمت پذیر نیست و چیزی که قسمت ناپذیر باشد، نمیتواند در شیئی منقسم حلول کند. در نتیجه ادراك عقلی. جسمانی نتواند بود.

اینك بر منقسم نبودن علم مجرد کلی، بمعلوم واحد باید استدلال کنیم بدینقرار: بعضی علوم هستند که بهیچوجه کثرت و انقسام در معلوم آنها نیست مانند علم بوجود وعلم بوحدت. بدون شك این نوع علوم چون مثال مطابق بامعلوم خود هستند، توهم انقسام در بارهٔ آنها باطل است. برخی دیگر ازعلوم نسبت بمعلوم آنها گرچه واحد باشد توهم انقسام میشود ازقبیل علم به عشره وعلم بانسان. چه عشره مرکب ازده واحد است و انسان از «جنس وفصل» (حیوان وناطق) مرکب میباشد. این چنین علوم نیز معلوم آنها ازجهت وحدتی که دارد قابل انقسام نیست چنانکه واحد، عشره نمی باشد وعشره ازقبیل آب نیست که بر اندك وبسیار اطلاق شود. بعبارت دیگر، واحد، مصداق عشره نیست وعشره بر یك ودو وسه حمل نمیشود. پس عدد ده ازجهت عشره بودن منقسم نیست چنانکه سر، از جهت اینکه سر است واحد است وازجهت تألیف آن از پوست و گوشت و استخوان قسمت پذیر میباشد وتألیف آن ازاجزاء، غیر ازسر بودن آنست.

همچنین انسان ازجهت انسانیت صورت واحدیست واگر فرض شود که انسان دوجزء دارد وهر جزء آن محلی مخصوص میخواهد، محالاتی پیش میآید بدین ترتیب: اگر دوجزء، مغایر یکدیگر نباشند اثنینیت مفهومی ندارد ودو محل لازم نیست واگر علم بیکی ازاجزاء، علم بکل باشد لازم میآید که جزء، مساوی کل شود واین امر هم محال است وهر گاه اجزاء، علم نباشند یایکی از آنها علم محسوب نشود در صورت اول علم کلی حاصل نمیگردد ودرصورت دوم، تألیف علم ازعدم، لازم میآید یا اینکه مستلزم مساوی بودن جزء با کل خواهد بود وچنانکه میدانیم ترکیب دوعدم و مساوات جزء با کل هر دو محال است.

هر گاه دوجزء باهم مخالفتی نظیر مخالفت واحد باعشره داشته باشند همان اشکالات سابق پیش میآید واگر مخالفت آنها، مخالفت دو نوع باشد مانند مخالفت رنگ باشکل، این چنین دوجزء باهم قابل تألیف نیستند واز آنها معلوم واحدی پیدا نمیشود.

چنانکه ازتصورشکل ورنگ، نمیتوانیم بتصورقدرت نائل آئیم. هرگاه مخالفت آنها، مخالفت جنس بانوع باشد اولاچون جنس‌هم، خود اجزائی دارد میبایست علم بیك چیزمستلزم علوم‌غیرمتناهی باشد وحال آنکه‌هرعلمی بمبادی خود منتهی‌میشود. ثانیاً اختصاص هریك ازدوجزء، بمحل‌خود دلیلی ندارد. ثالثاً بفرض اینکه هرکدام محلی‌خاص داشته باشد، صورت واحد ازآنها پیدا نمیشود و «کل» تحقق نمی‌پذیرد.

بنابر آنچه گفته شد، علم بمعلوم‌واحد، بهیچوجه قابل‌انقسام‌نیست وازاین‌جهت درجسم حلول نمیکند. از این مقدمات نتیجه میگیریم که چون علم بمعلوم‌واحد، محقق‌است و بوسیلهٔ عقل‌ادراك میشود وچون شیئی غیرمنقسم در منقسم قابل حلول نیست، ادراکات عقلی، جسمانی نتوانند بود[1].

برهان دوم: نفس ما، معقولات مجرده‌را ادراك میکند و معقولات مجرده از مقدار وشکل ووضع منزه‌اند، این تجرید یا ازمنشأ حصول، صورت گرفته یا ازمحل معقولات که نفس انسانی‌است ناشی‌شده است. فرض‌اول قابل‌قبول نیست زیرا مـا معقولات خودرا ازچیزهائی میگیریم که دارای مقداروشکـل ووضعند مثلاصورت انسانیت برای‌ما ازمشاهدهٔ افرادانسانی که هر کدام اندازه وشکل ووضع‌خاص‌دارند حاصل‌میشود چون این‌فرض مردود گردید می بایست فرض‌دوم درست بوده وتجرید، خاصیت محل ادراکات عقلی یعنی نفس انسانی‌باشد چه‌اگر محل یعنی‌نفس انسانی منقسم‌میبود شیئی‌حلول کننده‌هم که‌مدرکات عقلی‌است بانقسام محل منقسم‌میگردید وحال‌آنکه ادراکات عقلی‌قسمت پذیرنیست پس‌محل آن هم قسمت پذیرنتواند بود.

برهان سوم: گفتیم که عقل، صورت آلت خودیعنی‌قلب ودماغ را درمییابد. صورت‌آلتی که نفس ادراك کرده عین‌نفس نیست چه‌اگرچنین باشد میبایست‌همیشه

۱- درتهافت‌الفلاسفه‌اعتراضی‌مبتنی براین‌اصل‌عنوان‌میشود که: عداوت گرگ باگوسفند امری منقسم نیست ومعهذا صورت آن درقوهٔ‌وهمیه که منقسم‌وجسمانی‌است حاصل میشود پس ممکن است ادراکات عقلی نیزاین‌چنین‌باشند.

ادراك آن آلت برای نفس حاصل باشد چه غفلت از حاضر برای نفس امکان ندارد بعلاوه اگر چنین میبود، نفس بواسطهٔ اشتغال بادراك آلت خود، دائماً از ادراك امور دیگر بازمیماند وحال آنکه نفس آدمی غیر ازادراك خود اموردیگری راهم ادراك میکند و نسبت به آلات خود گاهی ادراك وزمانی اعراض دارد. ازجانب دیگر، صورت آلت نمتیواند درنفس، بمشارکت جسم حاصل گردد وصورتی که درقوهٔ دراکـه متعین و مغایر باآلت است ممکن نیست درحالی که درحالت جسمانی قرارداشته باشد درنفس جای گیرد زیرا دراین صورت میبایست دوصورت بدون هیچ مغایرتی درآن واحد در نفس مجتمع شوند واجتماع دوصورت دریك محل درآن واحد مانند اجتماع دوسواد درحالت واحددریك محل، محال میباشد.

بنابراین میبایست صورت آلت درنفس، بـدون مشارکت جسم حاصل شود و باقبول این اصل، جسمانی نبودن ادراکات عقلی بثبوت میرسد.

برهان چهارم : قوهٔ جسمانی متناهی است ونامتناهی نمیتواند درجسم تحقق یابد. بنابراین چون ادراك عقلی که مشتمل برصورتهای عقلی وجسمانی وامورلایتناهی دیگر میباشد، لایتناهی است وچون متناهی نمیتواند محل لایتناهی باشد، پس جسمانی نبودن ادراکات عقلی، محرزمیشود.

اینك باید بقای نفس را مدلل ساخت.

برهان بقای نفس

باحدوث هر بدن، نفسی مخصوص بآن حادث میگردد وپیش ازحدوث ابدان، نفس یانفوس وجود ندارد چه امکان حدوث نفوس متکثره، بدون وجود مواد وعوارض که منشأ کثرت اند محال است. همچنین حدوث نفس واحد، لازمه اش آنست که نفس واحد دربدنهای متعدد، جای گیرد ودرنتیجه میبایست فـی المثل، معلومات زید، عیناً معلومات عمرو ومجهولات زید، همان مجهولات عمرو باشد وحال اینکـه چنین نیست وهر شخصی ازاشخاص انسانی، معلومات ومجهولات مخصوص بخوددارد. بعلاوه

کثیر، واحد نمیشود وواحد کثیر نمیگردد مگر آنکه دارای حجم بوده وباانفصال و اتصال، کثرت ووحدت حاصل کند ونفس دارای حجم نیست.

از آنچه گفته شد معلوم میشود که نفس هرفردانسانی، با وجودیافتن نطفه‌اش حادث میگردد ولی بافانی‌شدن جسدانسانی، نفس از میان‌نمیرود زیرا نفس، معلول جسدنیست چه گفتیم‌ازجسم، هیچگونه اختراعی‌حاصل‌نمیگرددوحتی‌جسمی‌نمیتواند علت جسم دیگرباشد تاچه‌رسد باینکه علت جوهرمجردی مانند نفس گردد علیهذا علت‌نفس، جوهرعقلی ازلی‌است‌وچون‌علت، ازلی‌میباشد معلول آنهم که نفس‌انسانی است بایدازلی باشد[1] زیرا انفکاك معلول ازعلت خود، محال است. اما نطفهٔ انسانی شرط حدوث نفس‌است وبمنزلهٔ دامی‌است که برای‌صید مرغان گذاشته میشود. اگر نطفه‌ای‌نباشد، حدوث نفس‌واحد، یاحدوث عده‌ای نفوس نامتناهی یا نفوس متناهی بلاترجیح است وچون ترجیحی در میان نیست ووجودنفس یانفوس بر عدم‌آن رجحان‌ندارد، میبایست تامرجحی‌پیدا نشده‌است عدم، استمراریابد. نطفه های‌انسانی مرجح وشرط حدوث نفوس‌اند و بتعداد نطفه‌های موجود باید نفس حادث گردد اما

---

۱ - غزالی بقای نفس را از روی دلایل شرعی قبول داردلکن براهین‌فلسفی‌بقای نفس راکافی نمیداندزیرااولادرنظرروی‌ممکن‌است‌نفس انسانی‌مانندقوای‌جسمانی‌دیگرروی جسمانی باشد وبامرگ جسدمانند قوای جسمانی‌دیگرازمیان برودوخداوندآنرادرهنگام حشرونشرازنو بیافریند، ثانیاًممکن‌است علاقه‌ای که‌میان‌هرنفس‌وهربدن‌شرط حدوث‌نفس برای‌آن‌بدن است، شرط بقای‌نفس هم باشد. ثانیاً مهمترین برهان فلسفی‌بقای نفس، مبتنی‌براین اصل است که اگرنفس فاسدگردد، میبایست مانند جسم، مرکب از دو چیز باشد یکی محل که امکان فساد، قائم بآن‌باشد ودیگری حال که فاسدگردد تا همچنانکه هیولی درجسم، قابل انفصال و اتصال است جزء حال نفس هم دستخوش فساد و صلاح بوده وقیام امکان فساد هم بآن باشد وهمچنانکه صورت، در جسم تغییر میکند، جزء حال نفس هم دستخوش فنا گردد وحال آنکه نفس، مرکب نیست وجزء ندارد و چون جوهربلامحل است فساد برآن عارض‌نخواهدگردید. درنظرغزالی این دلیل که مهمترین ادلهٔ فلسفی است قابل قبول نتواند بود زیرا امکان‌ازاموراعتباری است واحتیاج‌بمحل ندارد. ضمناً باید متذکربود که غزالی و متکلمین چون عالم را قدیم زمانی نمیدانند بنامتناهی بودن نفوس‌مفارقه قائل‌نیستند درصورتیکه فلاسفه، نفوس مفارقه‌راغیرمتناهی میشناسند.

نفس پس‌ازحدوث، دربقای خود دیگر ببدن که مرّجح بوده نیازمند نیست و بعلت
خود که جوهرعقلی وازلی است باقی‌وازلی میباشد.

بطلان تناسخ

بعضی پنداشته‌اند کـه چون نفسی از بـدن مفارقت کند بتدبیر جثهٔ دیگـری
مشغول‌میگردد و این‌چنین امررا تناسخ مینامنداما مذهب‌تناسخ باطل‌است زیراا گر
نفسی‌را که مشغول‌نیست بتدبیرسنگ یاچوب یاچیزهای دیگری که استعدادقبول
تدبیرندارند مشغول شود لازمه‌اش پیدا شدن صورت بدون وجود استعداد میباشدو
این‌امر، محال وبرخلاف حکمت است .

هر گاه نفس غیرمشغول، بتدبیرنطفهٔ انسانی یا نطفهٔ حیوانی اشتغال جوید،
چون‌خودآن نطفه استعداد حدوث نفس‌خاص ازواهب الصور دارد صورتی که‌استعداد
آن حاصل‌بوده ازطرف واهب‌الصور بآن اعطا شده است زیـرا بخل درمبدأ نیست
حال‌اگر بتناسخ قائل‌شویم، لازم میآید که آن نطفه دونفس پیدا کند و حال‌آن‌نطفه
بدان ماند که پرده ازروی جسمی برداریم ونورخورشید وفروغ چراغ بر آن تابد اما
چون هریك ازنفوس صورتند، اجتماع دوصورت چنانکه گفته‌ایم در محل واحد ،
محال‌است. ازطرف دیگر آدمی کاملا شاعراست باینکه یك‌نفس بیش‌ندارد و دونفس
مغایردرخود احساس نمیکند واین‌همان نفسی‌است که باحدوث نطفهٔ مخصوص‌خود
او، ازطرف واهب‌الصور باواعطا شده است .

پس‌ازآنچه گفته شد، معلوم میشود که تناسخ باطل‌است .

گفتار پنجم

افاضات عقل فعال بر نفس انسانی

اثبات وجود عقل فعال، وصفات آن درباب الهیّات موردبحث واقع شد. اینك باید از کیفیت تأثر نفس انسانی بواسطهٔ عقل فعال گفتگو کنیم و گفتگوی ما خلال ده مبحث صورت میپذیرد.

۱ـ کیفیت دلالت نفس بروجود عقل ۲ـ کیفیت فیضان علوم ازعقل بنفس. ۳ـ طریقهٔ سعادت نفس بعدازمرگ ٤ـ چگونگی شقاوت نفسی کـه بوسیلهٔ اخلاق رذیله ازسعادت، محجوب مانده‌است ۵ـ سبب رؤیای صادقه ۶ـ سبب رؤیای کاذبه ۷ـ چگونگی معرفت غیب در بیداری ۸ـ چگونگی دیدارصورتهائی کـه درخارج وجود ندارند، درهنگام بیداری ۹ـ اصول معجزات و کرامات. ۱۰ـ اثبات ضرورت وجود انبیاء.

مبحث اول ـ دلالت نفس بروجود عقل فعال

میدانیم که نفس در کودکی، بصورتهای مجرّده ومعانی کلی بالقوه‌عالم‌است و بتدریج علم‌وی فعلیت میبابـد. بنابراین، حـرکت نفسانی محقق‌است وحرکت، احتیاج بسبب‌داردتاچیزی‌را ازقوه بفعل آرد. ازطرف دیگر، نفس‌انسانی، جسم‌ومنطبع درجسم نیست وحیّزی ندارد تابراثر مجاورت یامحاذات ازچیزدیگری متأثر گردد و چون ازجسم، چیزی اختراع نمیشود باید سبب حرکت نفس و سبب وجود نفس، جوهری مجرّد ازماده‌باشد که آنرا باعتبارمجرّد بودنش عقل وباعتبار فاعل بودنش،

فعال مینامیم وعقلی که برای سببیّت نفوس انسانی، مناسب است عقل دهم میباشد که بفلك قمر تعلق دارد .

درشرع، مصرح است که فیوض الهی بوسیلهٔ فرشتگان ، بر عقل بشری افاضه میشود .

مبحث دوم - کیفیت فیضان علوم ازعقل بنفس

همیشه متخیلات محسوسه، درنفس حاصل است چه اگر متخیلات، یعنی صورتهای خیالی وجود نداشته باشد از آن، معانی مجردهٔ کلی حاصل نمیشود منتهی درابتدای کودکی، صورخیالی، بالقوه اند وچون استعداد نفس کامل شود ونورعقل فعال بر آن بتابد ازصورتهای خیالی، معانی کلی حاصل میگردد چنانکه فی المثل ازصورت زید، صورت انسان کلی و ازصورت درخت معین، صورت کلی درخت درنفس بیننده تحقق مییابد.

نورعقل فعال مانند خورشید، ونفس بمنزلهٔ چشم، وصورخیالی درحکم محسوسات است . بانورعقل، نفس انسانی میتواند ذاتی را ازعرضی وحقایق را ازعوارض غریبه جدا سازد. بنابراین، حالت کودکی شبیه بظلمتی است که دردرون چشم است وعقل فعال بمنزلهٔ خورشید است ومتخیلات همچون چیز های قابل رؤیت اند ومعانی کلی شبیه مثالهائی است که باتابش نورخورشید درچشم حاصل میگردد، این معانی، چون از مختصات وعوارض شخصیه دور هستند مجردند و نسبتشان بافراد، یکسان و واحد است وازاین جهت کلی اند وجزئی نتوانند بود .

مبحث سوم - طریقهٔ سعادت نفس

هرگاه نفس، برای قبول فیض عقل فعال مستعد گردد وعلی الدوام باو بپیوندد توجهش ازبدن وعلائق آن منقطع میشود اما درعین حال بدن، اورا بخود جذب میکند تا آنگاه که مرگ فرا رسد وفراغ ازتدبیر بدن حاصل گردد آنگاه نفس که درنتیجهٔ جذب بدن ازادراك تمام سعادت محروم بود با رفع مانع و شاغل میتواند فیض عقل فعال را بکماله دریابد و بسعادت ابدی برسد زیرا دراین هنگام نفس و عقل هردو

باقی اند و دررسیدن فیض ازجانب عقل، بخلی نیست چه فیض بخشی، ذاتی اوست و نفس هم استعداد پذیرش فیض‌را بجوهرخود داراست‌ومانع نیزمفقوداست‌لذاسعادت جاویدان، نفس‌راحاصل‌خواهدشد .

درزندگانی این جهانی چون‌نفس برای‌ادراك معانی مجردهٔ کلی، به‌متخیلات نیازمند است و چون متخیلات از محسوسات، منشأ میگیرند آدمی برای ادراك معارف وحقایق، بحواس وقوی و بدن حاجت دارد. بعبارت دیگر بدن‌وقوای‌او بمنزلهٔ دام‌صید و مرکوب سفراست . پس چون‌شکار بدام افتد و مسافر بمقصد رسد حاجت ازدام و مرکوب منقطع میگردد و این چیزها که شرط وصال بودند پس ازحصول وصال درحکم بارگران ووبال گردن‌خواهندبودوآسایش‌دررهائی ازآنهاست. اینست که مرگ وسیلهٔ وصال‌واتصال‌کامل‌است .

ادراك معارف و حقایق ازآنجهت سعادت است که ایجاد لذت‌میکندولذت آن که ناشی از عقلیات است با لذت حسی قابل قیاس نیست و بوصف درنمیآید . چون لذت‌هرقوه درادراك مقتضیات آن‌قوه است، لذت‌نفس از ادراك حقایق بواسطهٔ آنست که نفس بجوهرخود ، خواهان کسب معارف است‌وهمین شوق در کسب معارف‌است که نمیگذارد نفس‌آدمی باتن همداستان شود و درلجن‌زارحرص و شهوت ، غوطه‌ور گردد . پس چون مقتضای عقل ، نیل بحقایق است ازمکاشفه و ادراك معارف، کمال لذت حاصل‌میکند اما برای‌آنکه بتوان پس ازمرگ ازاین‌سعادت‌جاویدان بهره‌ور شد باید در زندگانی این جهانی نیز بکسب علوم پرداخت و کسانیکه بهره‌ای از دانش ومعرفت ندارندمعنی چنین لذتی را در نمی‌یابند چنانکه کودك چون بالفعل فاقد شهوت جنسی است ازمواقعه لذتی نمیبرد و بساهست که از تصورآن کراهت داشته باشد .

خاصیت عقل، معرفت حق و شناختن فرشتگان وپیامبران و کتابهای آسمانی است. پس باید درزندگانی جسمانی بشناسائی این امورتوجه داشت و خودرابا کسب این قبیل معارف جهت نیل‌سعادت‌ابدی آماده ساخت .

کسانی هستند که نفسشان از زنگ رذائل زدوده است ولی بهره‌ای از علوم ندارند. این قبیل مردم، پس از مرگ، حقایق را بصورت متخیلات می بینند و اینان مانند کسانی که محسوسات لذت بخش در آنها بصورت رؤیا ظاهر میگردد ، سعادت خود را در صورت بهشت محسوس، تصور میکنند لکن باید دانست که صورت خیالی بهشت بدون زمینه و سابقه نیست و این چنین صورت خیالی ناشی از ادراك صورت اجرام سماوی میباشد.

مبحث چهارم - موجبات شقا و بدبختی

شقا و بدبختی وقتی حاصل میگردد که نفس از سعادت یعنی از ادراك مقتضای ذات خود که معقولات است بازماند و از حقایق و معارف، محجوب باشد. آدمی در این چنین حالت به پیروی از شهوات دچار میگردد و چون انسان در پی شهوت رود بتدریج بدان خوی میگیرد و میل و علاقهٔ وی ببدن افزایش مییابد و شوق او باین جهان پست فانی متوجه میگردد. آنگاه چون مرگ فرارسد شوق جسمانی در نفس باقیست اما نه وسیلهٔ ارضاء شهوات واطفاء آن شوق حاصل است و نه نفس میتواند بمقتضای طبع خود که ادراك حقایق است برسد وهمچون مسافریست که در بیابان مانده و راه را گم کرده باشد، مرکبی ندارد که اورا بمقصد برساند ووسیله‌ای هم نیست که بجایگاه خود باز گردد. اینحالت، الم بزرگی است که از آن بشقاو بدبختی تعبیر میکنیم.

اینچنین مردم در دنیا نیز گرفتار المند زیرا نفسشان از مقتضای طبع خود محروم مانده لکن اشتغال ببدن، مانع از احساس الم بوده است و حال ایشان بکسانی مانند بوده که بجنگ یا ترس مشغول باشند که در آن حالات بالم خویش شاعر نیستند وچون فراغی یابند احساس درد و رنج میکنند. مردم شهوت پرست هم پس از مرگ دستخوش بلای عظیم اند زیرا نفس ایشان ناقص است و از علم ومعرفت بهره‌ای ندارد ولذا در عذاب مخلد باقی میماند . کسانیکه در این دنیا تحصیل معارف کرده و درعین حال در پی شهوت رفته باشند چون بمیرند از طرفی میل بشهوت ، نفوس ایشان را بجانب طبیعت پست میکشاند و ازجانب دیگر عقل فعال، روان آنان را بطرف خویش جذب

میکند وازاین تضاد، ایشانرا المی سخت حاصل میگردد لکن چون موجبات تأکید و تجدید شوق شهوانی ازمیان رفته است بالاخره جذبهٔ عقل‌فعال غالب‌میآید و نفس ایشانرا ازعذاب میرهاند پس عذاب‌این‌قبیل مردم ، مخلد نیست ومدت ابتلاء آنها بنسبت پیروی از شهوات و برحسب عکس‌نسبت، معارفی که فرا گرفته‌اند بیش‌وکم میشود و سرانجام از عذاب رهائی‌مییابند. اینست که در حدیث آمده که «مؤمن‌فاسق درعذاب، مخلدنیست .»

گروهی دیگراز مردم، مبادی علوم‌را فراگرفته‌و سپس دانش را فرو گذاشته و درپی‌شهوت رفته‌اند. اینقبیل مردم چون بمیرند المشان مضاعف است زیرا گذشته ازرنجی که ازحرمان وصال حس میکنند بر گذشتهٔ خود حسرت میبرند و ازاینکه مشتاق دانش بوده و مشتاق‌الیه خودرا فراهم نکرده‌اند گرفتارالم‌حسرت‌اند.

فرض کنیم پادشاهی درگذشته و ملك اورا غاصبی متصرف شده باشد و پادشاه درگذشته را دوفرزند باشد یکی کودك که معنی‌پادشاهی نمیداندودیگری جوان که حقیقت پادشاهی شناخته و ارزش آنرا دانسته است. بیگمان حسرت جوان بمراتب بیش ازحسرت کودك خواهد بود . همچنین کسانیکه بعلوم و معارف آشنا شده و ارزش آنرا دریافته لکن خودرا ازآن محروم‌داشته‌اند چون بهوش آیند حسرت‌ایشان برمافات بررنج‌محرومی‌افزوده میشود. اینست که پیغمبرفرمود: «عالمی که‌خداوند اورا ازدانشش بهره‌مند نساخته باشد حسرتش درروزقیامت ازهمهٔ مردم بیشتراست»و بازفرمود: «کسیکه دانش‌بیفزاید و درهدی و صلاح خود نیفزاید دوری خود را از خداوند افزوده‌است» .

مبحث پنجم - سبب رؤیای صادقه

آدمی‌راروحی‌است که مرکوب‌حواس وقوای‌حیوانی‌میباشد واین‌روح‌حیوانی است که ازبخاراخلاط ترکیب یافته است و دراعصاب‌و قلب جاریست و درشریانها که رگهای‌زننده‌انداثر آن‌ظاهرمیگردد. بوسیلهٔروح‌حیوانی‌است که‌اثرحواس بنفس‌میرسد

و فرمان نفس بقوای محر که واصل میگردد.

گاهی ممکن است که بواسطهٔ اشتغال بدن باعمال درونی ازقبیل هضم غذا یا درنتیجهٔ احتیاج به آرامش، یا بعلت نقصان وضعف روح حیوانی ووافی نبودن آن بظاهر و باطن، روح در باطن محبوس گردد وخستگی عبارت از آن است که روح بر اثر حرارت مایل بر طوبت ودر اثر ثقلی که در آن ظاهر میشود از اشتغال بحواس وسرعت حرکت ممنوع گردد و نظیر آن، حالت شخصی است که مدتی زیاد در گرمابه توقف کرده باشد و پس از حمام شربتی جهت تازه کردن دماغ بنوشد، از آن متلذذ گردد، خواب هم انحباس روح حیوانی در باطن پس از خستگی است.

هرگاه بعضی ازعروقی که بحواس منتهی میشوند مسدود گردند آن حس از میان میرود چنانکه اگر دست خودرا با بندی محکم ببندیم و مانع ازجریان روح حیوانی شویم انگشتان ما کرخ میشوند و چون بندرا بگشائیم پس ازمدتی روح حلول میکند وانگشتان بحالت خود بازمیگردند. همچنین هنگامی که روح حیوانی در بدن محبوس است نفس به امور وارده ازحواس اشتغال ندارد واز آنها فارغ است و استعداد آن مییابد که بجواهر روحانی عقلی متصل شود و از صورتهائی که در آن جواهر منتقش است صورتهائی مناسب با اغراض نفس، دروی منقوش گردد. این جواهر روحانی که حامل صورتهای عالیه است درزبان شرع، لوح محفوظ نامیده شده است و انعکاس صوراز لوح محفوظ درنفس چنانست که آینه‌ای در مقابل آینهٔ دیگر گذاشته باشند بقسمی که چون در یکی ازدو آینه صورتی پیداشود در آینهٔ دیگر همان صورت با همان اندازه نمایان گردد.

اینچنین انتقال نقش را درزمان خواب، رؤیا مینامند وصورت جزئی نقشی که درهنگام خواب حاصل میشود درقوهٔ مصوره منتشر میگردد و نفس، آنرا حس میکند. گاهی نفس قوی است وصوررا پیش از آنکه قوهٔ متخیله در آن مداخله‌ای کند میپذیرد دراینحالت چون صورعقلی بعینه درنفس حاصل شده رؤیا صادق است و نیازمند تعبیر نیست اما گاهی قوه متخیله، قوی یا نفس، ضعیف است دراینحالت، متخیله که کارش محاکاة است مداخله میکند و صورت حاصل ازجواهر عقلی را بشبیه یاضد آن

مبدل میسازد. مثلا دشمن بصورت مار و دوست بصورت گوسفند یا جوان بصورت پیر در نفس محفوظ میگردد اینچنین رؤیا محتاج بتعبیراست. یعنی معبر باید از رؤیائیکه خواب بیننده اظهارمیدارد پی برد که صورت اول آنچه بوده وبچه صورتهائی تبدیل یافته است.

همچنانکه گاهی شخص بیدار، براثر انتقالات خیالی فکر اول خودرا فراموش میکند و برای پیدا کردن نخستین خیال بتذکرو تخیل متوسل میشود، خوابگزارهم چنین میکند و همچنانکه ممکن است شخص بیدار، خیال اول خود را درنیابد، خواب گزارهم ممکن است دچارغلط و اشتباه شود ازطرفی دیگر چون انتقالات خیالی منضبط نیست وجوه تعبیر گوناگون است و برحسب اشخاص و مزاجها و فصول سال و احوال دیگر متفاوت میشود وچنانکه گفتیم ایمن ازاشتباه وخطانیست.

مبحث ششم - سبب رؤیای کاذبه

رؤیای کاذبه که اضغاث احلام نامیده میشود ناشی ازحرکت و اضطراب قوهٔ متخیله است زیراچنانکه میدانیم دراکثر احوال، قوهٔ متخیله بمحاکات وانتقال مشغول است واینچنین حالت درهنگام خواب هم برای متخیله پیش میآید. پس هر گاه قوهٔ متخیله قوی بوده و نفس بعلتی ازعلل که سوء مزاج ازجملهٔ آنهاست ضعیف باشد قوهٔ متخیله که کارش محاکاة و اختراع است نفس را ازاتصال بجواهر روحانی باز میدارد. این حالت ممکن است دربیداری یا درخواب دست دهدودرهر حال چنانکه گفتیم ناشی ازحرکت واضطراب خیال است. هر گاه چنین حالتی درخواب رخ دهد آنرا رؤیای کاذبه یااضغاث احلام مینامیم.

سبب محاکاة خیالی ممکن است سوء مزاج یا احوال بدنی دیگر باشد چنانکه اگر صفرا برمزاج غالب آید، صورتهای خیالی بصورت اشیاء زردرنگ نمودارمیشوند و هر گاه حرارت غالب آید، صورت آتش یا حمام ومانند آن درخیال نقش میبندد. درهنگام غلبهٔ برودت، صورت برف یا زمستان درمتخیله پیدا میشود. اگر سودا بر مزاج غلبه یابد چیزهای سیاه وامور سهمگین درمتخیله میآید والبته پیداشدن اینگونه صور

درخواب بیشتر از بیداریست چه در بیداری متخیله به ارادات حواس مشغول است و در خواب متخیله رابطه‌اش با حواس گسسته و چون عقل هم در کار نیست که نادرستی اختراعات متخیله را نشان دهد ، نفس ضعیف، صورتهازادرخود نگاه‌میدارد و هنگام بیداری بیاد میآورد.

گاهی ممکن‌است‌نفس باندیشه‌ای مشغول باشدو‌تخیل‌در آن‌اندیشه‌رفت‌و آمد کند و صورتهائی که اصلا وجودنداردازخودبسازد . علت اینکه هنگام غلبهٔ حرارت درقوهٔ متخیله، صورت آتش پیدا میشود آنست که حرارت درمجاورخوداثر میکند اما چون متخیله جسم‌نیست، حرارت‌مزاج، نمیتواند متخیله را گرم کند ولی‌حرارت‌در متخیله بقدری کـه مقتضای طبعش باشد اثر میگذارد بـدین معنی کـه‌چون‌متخیله پذیرای صورت گرم است درنتیجهٔ تأثیرمزاج حاردرمتخیله ، صورت چیزهای گرم پیدا میشود .

مبحث هفتم - چگونگی معرفت غیب در بیداری

گفتیم که سبب کشف غیب درحالت رؤیـا فارغ‌بودن نفس ازاشتغال بوارداتی است که ازراه حواس بآن میرسد اماهنگام بیداری برای آدمی شناسائی غیب‌ازدوراه ممکن‌الحصول است : طریق اول‌چنانست که‌نفس‌چندان‌قوی‌باشد که درحال‌اشتغال بحواس و تدبیر بدن ، بتواندپیوند خودرا باجواهر روحانی حفظ کند و بعبارت‌دیگر دریك حال، هم‌بجنبهٔ علوی‌وهم‌بجنبهٔ سفلی نظرداشته باشدو در نتیجهٔ اتصال بجواهر روحانی ،صورتهائی‌ازنقوش لوح محفوظ ، درمصورهٔاو آیدودرحافظهٔ وی‌حفظ شود .

هر گاه‌متخیله درصوروارده ازطرف‌عقل‌فعال، تصرفی نکرده باشد، صورتهامطابق با واقعندومحتاج به‌تعبیر نیستند. حصول‌این‌چنین‌صورتهارا درنفس که هنگام‌بیداری صورت میپذیرد ، وحی‌صریح‌مینامند . گاهی‌هم‌ممکن است قوهٔ متخیله درصورتهای وارده بامحاکاة مداخله کرده باشددراین‌حالت‌چنانکه‌رؤیامحتاج به‌تعبیراست وحی‌هم نیازمندتأویل‌میباشد.

بنابراین ادراك وحی، نتیجهٔ قوت‌نفس‌است‌وبطورعادی برخی ازافرادرامیبینیم

که بواسطهٔ قوت نفس، میتوانند دریك حال، هم بنویسند، هم کتاب بخوانند و هم با اطرافیان خود، تکلم کنند و یك امر آنان را از امور دیگر باز ندارد.

با مشاهدهٔ این قبیل مردم، میتوان پی برد که برخی از نفوس قویّه در عین حال که بجنبهٔ سافله توجه دارند، جنبهٔ علوی خودرا هم حفظ میکنند و از اتصال بجواهر روحانی و کسب فیض از آنها بهره‌مند میشوند و اینگونه بهره‌مندی وحی و نبوت است.

طریق دوم چنانست که حرارت و خشکی بر مزاج غالب آید و نفس را از اشتغال بحواس مانع گردد و در نتیجه نفس را فراغی حاصل آید. صاحب این حالت با آنکه دیدگانش بازاست بمبهوت غافلی ماند که از شنیدن آنچه بگوش میرسد و از دیدن آنچه در پیش چشم اوست غفلت دارد و درواقع روح او ضعیف است و از ظاهر، بباطن باز میگردد و نفس از اشتغال بحواس فارغ میماند و در نتیجهٔ فراغ از محسوسات، بساهست که با جواهر روحانی پیوند یابد و صورتهائی ادراك کند اما این حالت ناشی از نوعی بیماریست و برای دیوانگان و مصرو عین و کاهنان دست میدهد. کاهنان ممکن است از اینطریق بر مغیبات اطلاع یابند و از آینده خبر دهند و گفتار آنان در آینده صورت وقوع پذیرد و همچنین ممکن است مجانین و کاهنان مطالبی بر زبان آورند که خود معنی آنرا درنیابند لکن مطالب آنان با واقع مطابقت داشته باشد.

از آنچه گفتیم چنین برمی آید که اطلاع بر مغیبات دو نوع دارد: نوع اول ناشی از قوت نفس است و نوع دوم از ضعف روح منشأ میگیرد و چنانکه گفتیم نوع اول نبوت است و نوع دوم اقسامی دارد که یکی از اقسام آن کهانت میباشد.

مبحث هشتم - دیدار صورتهای بی‌اصل در بیداری

میدانیم ابصار عبارت از آنست که صورت شیئی مرئی درحس مشترك مامنطبع شود و درحقیقت، محسوس ما همان صورتی است که درحس مشترك منتقش شده و شیئی خارجی باعتبار دیگری محسوس ما است، لذا اگر صورتی از داخل و فی المثل از مصوره یا متخیله بحس مشترك وارد شود چنان است که از راه چشم وارد حس مشترك شده باشد منتهی

اگر عقل قوی باشد، صورت خیالی را ازصورت واقعی بازمیشناسدوصورتهای تخیلی بی اصل را تکذیب میکند اما اگر عقل،ضعیف باشد بررد وتکذیب آن قادر نیست و در نتیجه ما صورتهای خیالی بی اصل راواقع میپنداریم، البته اگر مدرکات غیبی رانفس انسانی با قوت و نیروی کامل ادراك کرده باشد، ادراك بی آنکه دستخوش قوهٔ متخیله شود، عیناً در حافظه باقی میماند. اما اگر ادراك نفس، ضعیف باشدقوهٔ متخیله در آن تصرف میکندو از متخیله بحس مشترك سرایت مینماید و چون عقل ضعیف است موردرد وتکذیب قرار نمیگیرد. اینست که صورتهای بی اصل درنظر میآیدوشخص آنهاراواقعی میپندارد.

ممکن است درحالتی که چنین صورتها بنظر میرسد چشمها بکلی بسته یا شخص بیننده درتاریکی باشد کسانیکه دچارخوف شدید هستند، ممکن است صورت شیئی ترس آوررا درمقابل چشم خود برخلاف واقع پندارند وتصورغول بیابانی وصورتهای وهمی دیگر نیز کهموجب ترس وهراس میشوندناشی ازهمین حالت است.

گاهی هم ممکن است درشخص علیل، شهوت غلبه یابدوصورت مشتهایش از متخیله و مصوره بحس مشترك سرایت کند وبرخلاف واقع. شیئی مرغوب‌فیه خود را حاضر ومهیا پنداردو بجانب آن دست دراز کند و اگر مشتهایش خوردنی باشدبخوردن آن شیئی غیرموجودمشغول گردد و بهمین سبب، شخص ممکن است صورتهائی را که واقعیت ندارندببیندو آوازهای غیرواقع بشنودومانندواقعیات بآنهااشتغال جویدو باآنها معاملهٔ واقعیات کند.

این بودسبب ادراك صورتهای بی اصل.

مبحث نهم – اصول معجزات و کرامات

معجزات را بسه طبقه میتوان تقسیم کرد:

طبقهٔ اول ناشی ازقوت نفس است بدین نحو که ممکنست برخی ازنفوس چندان قوی باشند که درهیولای این عالم تصرف کنند و صورت آنرا دگرگونه سازند مثلا هوا را بابروباران منقلب کنند ودرنتیجهٔ تصرف آنان، باران چندان ببارد که طوفان براه افتد یا باندازهٔ حاجت باران فروریزد ومردم را سیراب کند.

برهان عقلی بر امکان این نوع تصرفات آنکه هیولای این جهان متأثر از نفوس فلکی است و استعداد ماده برای صورتهای گوناگون که در مـاده حلول میکند هم از آثار نفوس فلکی میباشد و نفس انسانی هم از گوهر همین نفوس است. پس هر گاه نفس انسانی قوی باشد، میتواند درهیولای عالم تصرف کند.

نمودار تأثیر نفس در بدنی که بخود آن نفس تعلق دارد مشهوداست چنانکـه هر گاه صورتی مکروه درنفس پیداشود، مزاج، بدان دگر گونه میگردد و در بدن رطوبت عرق پیدامیشود وچون صورت غلبه درنفس حاصل گرددمزاج بدن گرم میشود وبواسطهٔ آن رخساره افروخته وسرخ میگردد وهر گاه صورت شهوانی درنفس حاصل گردد، حرارت غریزی منبعث میشود ودرمجاری خاص، بخاری مهیج وبادپیدامیشود تا جائیکه آلت راآمادهٔ مواقعه میسازد.

میدانیم که چنین رطوبت وحرارت، منبعث ازرطوبت وحرارت دیگری نیست و ازمجرد تصور بوجود آمده است. این قبیل تأثر نفس دربدن بواسطهٔ انطباع نفس در بدن نیست چه اگر چنین میبود، می بایست همت هر نفسی تنهابدن خود مصروف باشد و حال آنکه مادررا می بینیم که برای نجات فرزندخویش، خودرا بآب وآتش میاندازد. بنابراین تأثیر نفس بواسطهٔ عشق وعلاقه ایست که میان نفس وبدن وجود دارد اعم از آنکه بدن متعلق بصاحب نفس یاغیراو باشد.

همینکه علاقه تحقق یابد تأثیر وتأثر صورت وقوع میپذیرد منتهی چون هر نفس ببدن خاص خود بیشتر علاقه دارد، تأثیر هر نفس دربدن خویش بیشتر است.

نمودار تأثیر نفس در بدن غیر، چشم زخم است. چشم زخم از آن حاصل میشود که انسان یاحیوانی بچشم، خوش می آید و بیننده ازآن متعجب میگردد. هـر گاه شخص بیننده دارای نفسی ناپاك وحسود باشد، هلاك ونابودی اورا ازوهم میگذراند و همین توهم درجسم مرئی، مؤثر میافتد وآنرا نابود میکند. اینست که پیغمبر اکرم فرمود. «چشم زخم ممکن است آدمی را در گورجای دهد وشتررا بدرون دیگ ببرد». وبازفرمود: «چشم زخم حق است».

حال که معلوم شد نفس انسانی در بدن خود ودر بدن دیگری ذی اثر است بعید نیست که نفوس قویه بتوانند در هیولای عالم تأثیر کنند و حرارت، و برودت و حرکت وتغییرات دیگری درمواد جهان حادث سازند و چنانکه میدانیم حرارت و برودت وحرکت، منشأ آثارجوی و آثار گوناگون دیگری در این جهان است اما این چنین قدرت، بندرت برای نفوس تحقق میپذیرد وصاحبان چنین نفوس پیغمبرانند وتصرفات ایشان، معجزه و کرامت، نامیده میشود زیرا دیگران ازانجام چنین تصرفات، عاجرند.

دومین طبقهٔ معجزات و کرامات مخصوص بقوهٔ نظریست. ممکنست نفس آدمی بحدی صافی شود که بدون تعلم، علوم از عقل فعال بنفس وی افاضه شود. دلیل آن اینست که بالمشاهده می بینیم نفوس مردم نسبت بقبول علم گوناگونست. برخی از مردم بسیاری ازمطالب راخود کشف می کنند ومحتاج بمعلم نیستند، عده‌ای هم دیر تعلیم می گیرند و گروهی قدرت یاد گیریشان زیاد است.

هر گاه بمطالب علمی امروزی بنگریم، میبینیم هرمطلبی را فردی خاص بدون یاری معلم کشف کرده‌است وشك نیست که اولین کسی که یك مطلب علمی را کشف کرده خودنسبت بآن مطلب، بدون معلم بوده است. بعلاوه هر صاحب نظری در می‌یابد که بسیاری ازمطالب را خوداستنباط کرده واستادی نداشته‌است باینطریق که گاهی بمحض حضور نتیجه‌درذهن، حداوسط هم درنفس حاضر میگردد و چنانست که گوئی حداوسط درجوهر نفس وجوددارد و گاهی‌هم بمحض حضور حداوسط بذهن، خودذهن، نتایجی را ازآن استنباط میکند. مثلاشخصی سقوط سنگ را بطرف زمین می بیند فوراً متوجه میشود که بایدمیان دوجهت بالاوزیر اختلاف باشدو بایداختلاف دوجهت ازنزدیکی ودوری نسبت بجسمی ناشی بوده واختلاف برحسب محیطومرکز باشد. درنتیجه پی‌میبرد که باید آسمانی وجود داشته باشد وبراجسام این جهان احاطه کند.

همچنین چون حدوث حرکتی بیند، داند که ناشی ازسببی است و بالاخره

حرکات مستقیم، بحرکت دوری منتهی میشود و چون حرکت دوری و اعادهٔ اوضاع بالطبع نتواند بود، میبایست تغییر وضع متحرکی که حرکت دوری دارد از نفس منبعث باشد و نفس بعقل احتیاج دارد.

چون اطلاع بر اینگونه حقایق بدون سابقهٔ تعلیم ممکن است بنابراین نمیتوان وجود کسانی را منکر شد که در مدارج کمال، چنان ارتقا یابند که همهٔ حقایق را بدون استفاده از معلم، مستقیماً از عقل فعال در زمانی اندك دریابند و این مزیت معجزه و کرامت است و بنبی یا ولی، اختصاص دارد.

سومین طبقهٔ معجزات و کرامات، مربوط بقوهٔ متخیله است. ممکن است نفس قوی باشد و بعالم غیب اتصال یابد و صورتهای منتقش در لوح محفوظ را فرا گیرد و قوهٔ متخیله در مقام محاکاة آن صورتها که از جواهر روحانی اخذ شده است بر آید. در این حالت صورتهای خیالی، بسیار زیبا بچشم میآید و گاهی بصورت سخنی زیبا و منظوم بگوش میرسد زیرا صورتهای خیالی در حس مشترك جایگزین میشود و چنانکه گفتیم محسوس واقعی ما محسوس حس مشترك است. بنابراین صورتهای واقعی از راه متخیله ممکن است بحس مشترك وارد گردد و با هیئتی زیبا رؤیت شود یا بصورت سخنی آراسته و نغز بگوش آید. لکن این چنین حالت مخصوص انبیاست. صورت زیبائی که بچشم پیغمبر میآید فرشتهٔ حامل وحی است و آوازها و سخنان زیبائی که میشنود، وحی آسمانیست. خلاصه هر گاه پیغمبری دارای طبقات سه گانهٔ معجزات باشد پیغمبر افضل است[1].

۱- غزالی در تهافت الفلاسفه، سخت بر این عقیده تاخته است و در این باب سخن مفصل و مبسوط دارد که با ایجازی تمام بآن اشاره میکنیم: غزالی معتقد است که اشیاء در واقع نسبت بیکدیگر علت و معلول نیستند و بایکدیگر تقارن دارند منتهی چون ما آنها را همیشه مقارن دیده‌ایم آنها را نسبت بیکدیگر، علت و معلول میپنداریم بعلاوه نسبت ببرخی از آنها هم، مشیت الهی چنان قرار گرفته که پیوسته با هم همراه باشند مگر آنکه ارادهٔ حق بنحو دیگری اقتضا کند و درچنین حالتی، تقارنات از میان میرود وممکن است پدیده‌ای با حادثه‌ای که ما آنرا سبب پدیده نمیپنداشته‌ایم مقارن گردد. البته چنین وضع درموقع ضرورت پیش می آید و یکی ازموارد ضرورت، موردیست که ←

پیغمبران ازجهت معجزات متفاوتند . بعضی هر سه طبقه معجزه را دارند و برخی رادو نوع یا یکنوع معجزه بیش نیست. بعضی هم از هر سه نوع، کم و بیش بهره مند میباشند عده‌ای هم فقط از راه رؤیا وحی الهی را درمییابند.

این بود انواع معجزات ودرجات انبیا که بر حسب مراتب قربشان نسبت بذات حق وفرشتگان متفاوت است.

مبحث دهم - ضرورت بعثت پیغمبران

ظهور پیغمبر، برای جهان ، ضرورت عقلی دارد و خداوند جهان را از وجود پیغمبران عاطل نگذاشته است .

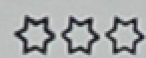
جهانیان محتاج بقانونی هستند که متّبع همه باشد و همگان از آن پیروی کنند و از روی آن میان خود، بعدل وداد حکم دهند. هر گاه چنین قانونی نباشد، مردم بکشتار یکدیگر دست میزنند و کار جهان بنابودی میکشد . پس همچنانکه نظام عالم بریزش باران نیازمند است وخداوند از فرستادن باران وایجاد سماء مدرار دریغ نفرموده، عنایت الهی مقتضی است که نظام جهان را درهدایت نیز برقرار دارد و کسانی را بفرستد که طریق صلاح دنیا و آخرت را با آفریدگان بشناسانند چه اگر مردم راه حق را نشناسند و به نیکی هدایت نشوند، بجانب خیر نمیروند. از جانب دیگر اگر مردم یکان یکان مکلف بشناختن مصالح باشند از شغل خود باز میمانند و نظام جهان مختل میگردد. چون می بینیم که خیر و نیکی و سعادت، مطبوع است و مردم در پی آنند معلوم میشود که نظام هدایت، در جهان موجود است و از نظام موجود، بوجود سبب نظام پی میبریم سبب نظام ، خلیفهٔ خداست که مردم را بمصالح دنیا و آخرت راهبری میکند . خلفای حق ،پیغمبرانند که ارشاد امم بر

← اثبات نبوت نبی با معجزه لازم باشد . بطور کلی جریان عادت الهی امری الزامی نیست وخرق عادت محال نمی‌باشد و اظهار خوارق عادات تنها بسته بمشیت الهی است جل جلاله .

بنابراین، معجزات انبیا بسه طبقه‌ای که فلاسفه میگویند محدود نیست چه،خداوند برهرچیزی توانا است و هرچه بخواهد بدست هر کس که ارادهٔ عالیه‌اش تعلق گیرد ، واقع میسازد .

عهدهٔ آنهاست وخداوندازباب لطف وعنایت، آفرینش راباهدایت، کامل فرموده است چنانکه خوددرقرآن فرماید: «والذی قدر فهدی». و بازفرماید: «الذی اعطی کل شیئی خلقه ثم هدی»

بنابرمراتب مذکور، فرشته، واسطهٔ میان حق وپیغمبران است وپیغمبران میان فرشتگان وعلما، واسطه‌اند وعلما، میان پیامبران ومردم عوام، میانجی هستند. علماو پیغمبران بملائکه وملائکه بخدانزدیکند ودرجات ملائکه وانبیا و علما، برحسب قربشان بذات حق، متفاوت است.



غزالی کتاب مقاصدالفلاسفه را چنین بپایان میبرد: «کتاب مقاصدالفلاسفه بپایان رسید وتنها مقصودما، آن بود که مقاصدفیلسوفان را بیان کنیم وبی آنکه میان غث وسمین تمیز بگذاریم وحق را ازباطل جدا گردانیم، صرفاً علوم منطقی والهی و طبیعی را چنانکه فلاسفه بیان داشته‌اند، نقل کنیم ازاین پس بکتاب تهافت الفلاسفه شروع خواهیم کرد و درآن کتاب آراء باطله را با دلائل، مردود خواهیم ساخت. والله الموفق لدرک الحق بمنه وحوله والحمدلله حمد الشاکرین والصلوة والسلام علی سیدالمرسلین محمدوآله اجمعین آمین».

فهرست مطالب

بخش اول - منطق

از صفحه ۷ تا ۷۲

بخش سوم ـ حکمت طبیعی

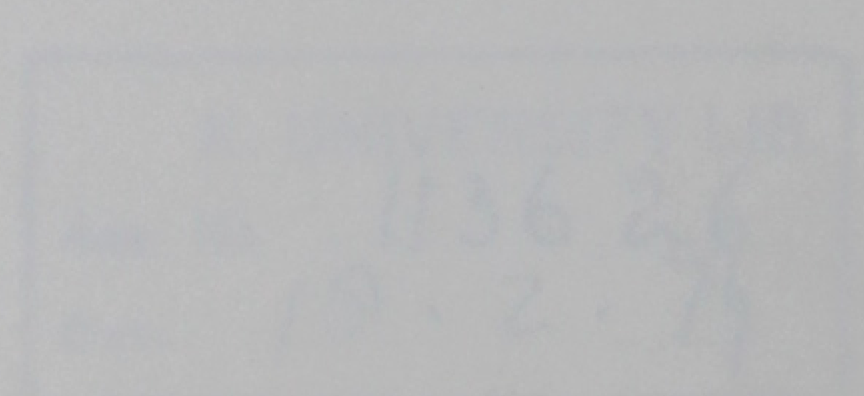
از صفحه ۱۷۵ تا ۲۳۷

چند اثر که از مترجم تحت طبع است

۱ـ تحقیق در اعلام قرآن مجید

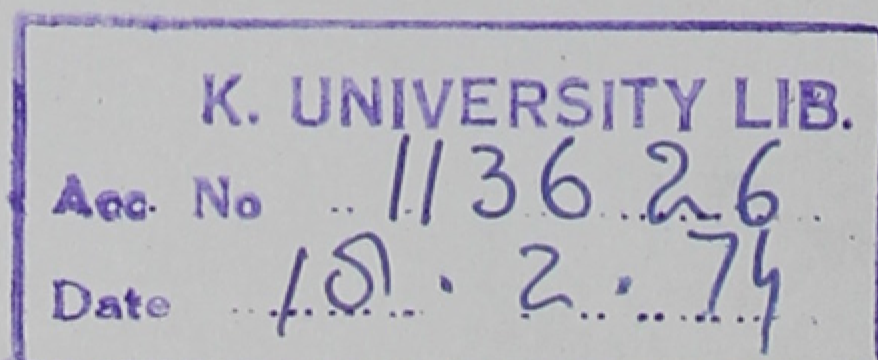
۲ـ حکمت اشراق (دومین کتاب ازمجموعهٔ خودآموزها ـ رشتهٔ فلسفه)

۳ـ ترجمه و تکمیل مفاتیح العلوم خوارزمی



ازخوانندگان متمنی است اغلاط فاحش ذیل را که مخل معنی است قبل ازمطالعهٔ کتاب اصلاح فرمایند. جز اینها چند غلط جزئی دیگر نیز درچاپ کتاب راه یافته که ذوق سلیم، صحیح آنرا درخواهد یافت.

صفحه	سطر	غلط	صحیح
١١	١٢	غیر آن	خسران
٢٠	١٣	عرض	عرضی
٣٨	٨	لزوم و	لزوم
٣٨	١٩	جزء	جزئی
٣٩	١٤	وهر	وهیچ
٤٢	٧	درهر	درهردو
٤٧	١٧	وهمچنین	است، همچنانکه
٤٩	٢١	افادۂ	افادۂ
٧٦	٥	عملی	علمی
٩٢	٣	ان یفعل	ان ینفعل
٩٣	٥	قسمت طبیعیات	گفتارچهارم
١١٤	٢	وجود	موجود
١٨٣	٤	یامکان	بامکان
١٩٠	٨	طبعی	طبیعی
٢١٢	٨	صورمعانی	صورومعانی
٢١٨	١٩	علم کلی	علم، بکلی
٢٢٢	٦	نفسی را	نفسی



هر روز ، داد پیشنهادیّ و مادّه‌ای ؛ **اظهار کرد هرروز، از خود عقیده‌ای .**
یکروز خواند در غم آن شهر ، قطعه‌ای ؛ روز دگر ، ز درد ولایت ، قصیده‌ای .
روزی ، هزار بار **مدادش بمیزخورد ؛** روزی سه چارکس را هم ، **زدکشیده‌ای .**
آواز داشت گفتهٔ او ، همچو نغمه‌ای ؛ آهنگ داشت، خوانده‌ٔوی، چون نشیده‌ای.

***

کم کم ، اهالی محل ، از نطقهای او ، کز رنجهای ایشان ، بودی چکیده‌ای ،
کردند باور اینکه وکیل طبیعی است ؛ همشهری مبـارز محنت کشیده‌ای !
وندر دل وکیل هم آمد گهی که او ، **دارد بتن ز شهر موکّل ، تنیده‌ای !**
گاهی ز خاطرات همان شهر ، تازه کرد ، یادنیای در دل خـاك آرمیده‌ای !
امیدوار شد کـه در آینده هـم ، وکیل ، زان شهر نیست ، جز خود او، آفریده‌ای.

***

ناگه ، دری بتخته و دستی بدسته خورد ؛ **گفتند : شد سیاهی و آمد سپیده‌ای .**
شد موج‌خیزحادثه ، هر گوشه‌ای ز شهر ؛ برداشت خیز ، رو بهدف ، هرخزیده‌ای.
مانا ، پـرید فـرّ همای از سر وکیل ؛ بنواخت کارد بر دل او ، «ورپریده» ای.
جان داد زیر پای خلایق ، وکیل خلق ! چون مرغ تیر خوردهٔدر خون طپیده‌ای.
او با دل دریده ، نهان شد بزیر خاك ؛ **آمد بجاش ، بیخبر نو چمیده‌ای !** [1]

***

ای آنکه پشت خویش بمردم نموده‌ای ؛ گیرم که چند روز ، بعزت رسیده‌ای ،
مردم ، در انتظار همان روز فرصتند : **روزی نو و ز شامگه نو دمیده‌ای !**
چاقو کشند مردم این شهر چـاق کش : کردند سفره ، هر شکم خوش چریده‌ای!
ایزد ! چه پندهاست ، درین داستان نو ، از بهر هر ز دولت و شهرت چخیده‌ای [2]

تهران ـ خردادماه ۱۳۳۵

ـ ۴۱ ـ

هر سال ...

هر سال که موسم بهار آید ، در کالبدم ، توان کارآید .
من آن بُزکم که هر زمستانم ، **گویند : نمیر ، تا بهار آید ،** [3]
چون‌فصل‌خزان،همیشه‌درچشمم، مانند شبی دراز و تار آید .
زندان من است هر زمستانی ؛ کزوی، تن وجان‌من،نزارآید.

۱ـ چمیدن = خرامیدن ۲ـ چخیدن و چغیدن = دم‌زدن و کوشیدن وبرجستن
۳ـ مثلی‌است سایر: «بزك نمیر! بهارمیاد ....»